DOCUMENT RESUME

ED 192 567 FL 011 640

AUTHOR Baudot, Alain: And Others
TITLE Identite culturelle et francophonie dans les Ameriques (Cultural Identity and the French Language in the Americas). Series No. B-88.
INSTITUTION Laval Univ., Quebec (Quebec). International Center for Research on Bilingualism.
PUB DATE 80
NOTE 301p.; Proceedings of the Colloquim on Cultural Identity and the French Language in the Americas (3rd, Toronto, Ontario, June 2-5, 1976).
LANGUAGE French

EDRS PRICE MF01/PC13 Plus Postage.
DESCRIPTORS Creoles; *Cultural Awareness; Cultural Influences; Elementary Secondary Education; *Ethnicity; Films; *French; Higher Education; *Language Maintenance; *Language Role; Language Variation; Music; News Media; Popular Culture; Radio; Sociolinguistics; Standard Spoken Usage; Television; Theater Arts

ABSTRACT

These papers, given at five general sessions and fifteen workshops, discuss the relationship between cultural identity and the French language in the Americas, and deal with the following topics: (1) French speech in Canada; (2) anthropology and cultural identity; (3) translation; (4) French in Ontario and New England; (5) sociology; (6) communities in Ontario and Louisiana; (7) the French to be taught in schools; (8) Creole and French in the Antilles; (9) history and nationalism; (10) sociolinguistic questions; (11) the minority writer; (12) popular traditions; (13) theater, the conscience of the people; (14) religion; (15) cinema; (16) the local press; (17) the publishing industry; (18) songs; (19) radio and television; and (20) political power and the survival of French. (AMH)

****
* Reproductions supplied by EDRS are the best that can be made *
* from the original document. *
****

ED1925567

IDENTITE CULTURELLE ET FRANCOPHONIE DANS LES AMERIQUES (III)

Colloque tenu au Collège Glendon de l'Université York à Toronto, Ontario, Canada,
du 2 au 5 juin 1976

Actes présentés par:

Alain Baudot, Jean-Claude Jaubert et Ronald Sabourin

U.S. DEPARTMENT OF HEALTH, EDUCATION & WELFARE
NATIONAL INSTITUTE OF EDUCATION

THIS DOCUMENT HAS BEEN REPRODUCED EXACTLY AS RECEIVED FROM THE PERSON OR ORGANIZATION ORIGINATING IT. POINTS OF VIEW OR OPINIONS STATED DO NOT NECESSARILY REPRESENT OFFICIAL NATIONAL INSTITUTE OF EDUCATION POSITION OR POLICY

"PERMISSION TO REPRODUCE THIS MATERIAL HAS BEEN GRANTED BY

ICRB - Alain
Pruginier, Asst. Dir

TO THE EDUCATIONAL RESOURCES INFORMATION CENTER (ERIC)."

FL011640

1980
Centre international de recherche sur le bilinguisme
International Center for Research on Bilingualism
Québec

Le Centre international de recherche sur le bilinguisme est un organisme de recherche universitaire qui reçoit des subventions de soutien du ministère de l'Education du Québec et du Secrétariat d'Etat du Canada.

The International Center for Research on Bilingualism is an institution of university research which receives supporting grants from the Ministry of Education (Quebec) and from the Department of the Secretariat of State (Ottawa).

© 1980 CENTRE INTERNATIONAL DE RECHERCHE SUR LE BILINGUISME
Tous droits réservés. Imprimé au Canada
Dépôt légal (Québec): 1er trimestre 1980

COLLABORATEURS

JEAN BENOIST
Directeur de Centre de recherche caraïbes
Université de Montréal et Fond Saint-Jacques, Martinique

HECTOR BERTRAND
Directeur du Voyageur
Sudbury

PIERRE CARDINAL
Ecole de Traducteurs et d'Interprètes
Université d'Ottawa

FREDERICK IVOR CASE
Département de Français
Université de Toronto

PAUL CHASSE
Conseil pour le Développement du Français
en Nouvelle-Angleterre et Rhode Island College
Providence

RAYMOND CONARD
et
ROGER DESIR
Radio Soleil, Haïti

ALBERT B. DEBLOIS
Département de Sociologie et d'Anthropologie
Université Concordia, Montréal

ANNE-MARIE DE MORET
Département des Langues modernes
Université Saint-Louis, Missouri

OMER DESLAURIERS
Président du Conseil consultatif
des Affaires franco-ontariennes

FREDERICK ELKIN
Département de Sociologie
Faculté des Arts, York

MAURICE FORGET
Prédident de la Régie de la Langue française
Gouvernement du Québec

CHARLES FROSTIN
Université de Tunis
et Centre universitaire des Antilles et de la Guyane

MADELEINE GIGUERE
Département de Sociologie
Université du Maine à Portland-Gorham, Maine

JACQUES HOWLETT
Directeur littéraire de Présence africaine
et Université de Paris X

LAENNEC HURBON
Centre national de la Recherche scientifique
Paris

DANIELLE JUTEAU LEE
et
JEAN LAPOINTE
Département de Sociologie
Université d'Ottawa

NAIM KATTAN
Chef du Service des Lettres et de l'Edition
Conseil des Arts du Canada

LEOPOLD LACROIX
Directeur de l'Office de la Télécommunication éducative
de l'Ontario

MAXIMILIEN LAROCHE
Département des Littératures
Université Laval, Québec

GERMAIN LEMIEUX
Directeur du Centre franco-ontarien de folklore
Université de Sudbury

PIERRE R. LEON
Directeur du Laboratoire de phonétique expérimentale
Université de Toronto

ANTONINE MAILLET
Ecrivain

LOUIS-ISRAEL MARTEL
Président de la Commission d'Echanges culturels américains
et canadiens-français du New Hampshire

ANGELINE MOREAU
Directrice, Ecole Saint-Joseph
Penetanguishene, Ontario

RAYMOND MOUGEON
Directeur de projets de recherche
The Ontario Institute for Studies in Education
Toronto

HARRY OSTER
Département d'Anglais
Université de l'Iowa

JEAN-MARCEL PAQUETTE
Département des Littératures
Université Laval, Québec

PIERRE PERRAULT
Cinéaste

HOSEA PHILLIPS
Département des Langues étrangères
Université de Southwest Louisiana, LaFayette

CLAIRE QUINTAL
Assumption College, Worcester, Massachusetts

F.H.M. RAVEAU
et
C. VALLANTIN
Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales
Paris

ANDRE REBOULLET
Rédacteur en chef, Le Français dans le monde
Paris

ALBERT REGIMBALD
Directeur du Centre des Jeunes
Sudbury

JEAN-BAPTISTE ROMAIN
Doyen de la Faculté d'Ethnologie
Université d'Etat d'Haïti

DENIS SAINT-JACQUES
Département des Littératures
Université Laval, Québec

HENRY G. SCHOGT
Directeur des Etudes graduées, Département de Français
Université de Toronto

A.I. SILVER
Département d'Histoire
Université de Toronto

DONALD SMITH
Département de Français
Université Carleton, Ottawa

P. SOLDATOS
Département de Science politique
Université Laurentienne, Sudbury

KEITH SPICER
Commissaire aux Langues officielles du Canada

HENOCK TROUILLOT
Directeur des Archives nationales
Haïti

ALBERT VALDMAN
Directeur du Creole Research Project
Université de l'Indiana et Université de Nice, France

Préface

Ce qu'il faut ici aux uns et aux autres, communautés lourdes d'histoire et communautés dépouillées, ce n'est en effet pas un langage de communication (abstrait, décharné, "universel" de la manière qu'on sait) mais par contre une communication possible (et, s'il se peut, régulière) entre des opacités mutuellement libérées, des différences, des langages.

Edouard Glissant

Le volume qu'on va lire rassemble les textes des communications présentées au colloque intitulé "Identité culturelle et francophonie dans les Amériques" (ICFA) et qui s'est tenu du 2 au 5 juin 1976 sur le campus du Collège GLENDON de l'Université York à Toronto. Il s'agissait de la troisième rencontre consacrée à ce thème, la première ayant eu lieu en 1974 à Bloomington, dans l'Indiana, et la seconde en 1975 à l'Université de Dalhousie, au Nouveau-Brunswick. Comme pour les deux manifestations précédentes, l'initiative d'ICFA III revient à Albert Valdman, directeur du Creole Research Project à l'Université de l'Indiana: c'est dire l'étendue de notre dette à l'égard de ce linguiste distingué, dont les activités multiples inspirent depuis plusieurs années tous ceux qui s'intéressent aux communautés francophones et créolophones des Amériques. En l'occurrence, l'organisation scientifique et matérielle du colloque avait été confiée au Département d'Etudes pluridisciplinaires de GLENDON, choix motivé non seulement par l'engagement méthodologique et idéologique de notre institution — GLENDON étant une faculté des lettres et des sciences humaines à vocation bilingue —, mais aussi par la place stratégique qu'occupent aujourd'hui dans la vie culturelle nord-américaine Toronto et l'Ontario. On notera que c'était la première fois qu'une conférence internationale francophone de cette importance se réunissait à Toronto.

Les Actes d'ICFA I et d'ICFA II ont été publiés respectivement aux Presses de l'Université Laval (Travaux du Centre international de recherche sur le bilinguisme, Série A, Etudes no 11, 1976, 290 p.) et aux Presses de l'Université de l'Indiana (Bloomington, Indiana University Publications, Research Center for Language and Semiotic Studies, 1976, 190 p.). Le retard apporté à la publication du présent recueil s'explique moins par l'ampleur même du projet (42 communications, dont plusieurs ont été entièrement réécrites par leurs auteurs) que par la patience naïve qui fut trop longtemps nôtre. L'aide substantielle que nous avait laissé espérer en 1975, en prévision de cette publication, un organisme de bon renom, ne s'est jamais, comme on dit, matérialisée; et même si cette promesse a été réitérée par écrit, nous aurions mauvaise grâce à saisir *ce Canard enchaîné*, qui en a vu bien d'autres, d'une affaire somme toute banale. Par ailleurs, l'éditeur qui avait demandé en juin 1976 l'exclusivité des droits de publication a éludé pendant plus d'un an toutes les tentatives que nous faisions pour le rencontrer: la situation de l'édition de langue française en Amérique du Nord étant fort précaire, nous ne lui gardons pas rancune de ses hésitations. Le Centre international de recherche sur le bilinguisme de l'Université Laval n'en a donc que plus de mérite à avoir relevé pareil défi. Son secrétaire général, M. Richard Vigneault, qui a assuré la réalisation de l'entreprise avec une constance et une affabilité rare, trouvera ici l'expression de notre gratitude la plus chaleureuse.

Quel lien établir entre la pratique d'une langue et l'affirmation ou la négation d'une identité collective? A cette question, d'ordre très général, qui a servi d'armature (au sens musical du terme) aux trois colloques ICFA, l'abbé Grégoire avait, on s'en souvient, répondu sans équivoque dans le rapport qu'il présenta à la Convention en 1974 "sur la nécessité et les

moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française". Pour Grégoire et pour les Conventionnels qui l'écoutèrent, il ne faisait en effet aucun doute que l'une des bases les plus fermes de la consolidation de l'unité nationale était l'unification linguistique. La nation française ne pouvant à leurs yeux s'exprimer que par et dans la langue française, la langue française devenait tout naturellement seule langue nationale. Ce qui en d'autres temps avait été richesse (connaissance de plusieurs parlers et donc mobilité géographique et sociale plus grande) était devenu tare (atteinte à l'intégrité du patrimoine national). On sait le reste.

Un tel exclusivisme linguistique n'est certes pas l'apanage des seuls Français — les discours prononcés à la fin du siècle dernier devant la Chambre des Communes canadienne par le député orangiste Dalton McCarthy sur le thème *one nation, one language* sont dans toutes les mémoires (cf. Guy Bouthillier et Jean Meynaud, *Le Choc des langues au Québec, 1760-1970*, Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 1972, document no 35) —, mais c'est sans doute avec l'appareil scolaire mis en place par la Troisième République, héritière sur ce point des idéaux révolutionnaires, qu'il a trouvé les conditions les plus favorables à son épanouissement. Puisqu'il était entendu que pour devenir Français à part entière il fallait acquérir une maîtrise aussi parfaite que possible de la langue française, l'Instruction publique obligatoire et gratuite allait donner au plus grand nombre le moyen d'atteindre cet objectif. Aujourd'hui encore, cette heureuse rencontre de la France avec sa langue semble tellement aller de soi que la conviction est assez largement répandue, aussi bien hors de France qu'en France même, non seulement qu'un Français est quelqu'un qui doit *bien parler* le français, mais que toute personne qui parle français participe sinon à la citoyenneté (héritage jalousement gardé), du moins à la culture (notion plus floue, qui permet en quelque sorte de *récupérer* des territoires que l'Histoire a perdus) française. Cas limite, mais significatif, en face de l'éclosion des littératures dites d'expression française, et en dépit du caractère spécifique de leur enracinement culturel, il n'est pas rare de voir défendre la thèse ancienne selon laquelle tout ce qui s'écrit en français et qui atteint à "l'universel" vient s'intégrer tout naturellement à la littérature française. En somme, l'écrivain canadien, antillais ou américain qui s'exprime en français n'aurait qu'une alternative: demeurer régionaliste, ou devenir Français.

Cet ensemble de pratiques et de croyances, issu, il faudrait y insister, d'un contexte historique et social bien particulier, repose sur une conception toute mécaniste des rapports existant entre une langue et une identité, que cette dernière soit politique ou culturelle, individuelle ou collective. Tout se passe comme si l'on affirmait en particulier que langue et culture sont des notions interchangeables, qu'elles coïncident absolument et dans tous les cas, qu'elles exerçent l'une sur l'autre des influences réciproques toujours identiques et fatales. A priori qui fait difficulté, car, toute société comme tout individu évoluant et se transformant sans cesse suivant un double processus de différenciation et d'uniformisation, il est évident que ni une langue ni une personnalité individuelle ou collective ne sont réalités homogènes, monolithiques ou stables. Les équations qu'il est possible d'établir entre elles à certains moments de leur devenir ne tiennent pas à la nature des choses, mais sont la résultante de pratiques historiquement et socialement repérables. Aussi adopte-t-on aujourd'hui une attitude plus prudente vis-à-vis de ces questions. On hésitera par exemple à prétendre que l'identité d'une personne est mutilée si elle passe par plus d'une langue. On ne proclamera plus si allègrement que la communauté de langue implique nécessairement le partage d'une même culture. On avancera même que, dans certaines conditions, le multilinguisme, loin de faire obstacle à l'unité nationale, peut contribuer puissamment à son maintien. Et on a cessé de croire à l'existence d'une langue qui serait l'expression parfaite et unique d'une identité donnée: on préfère plus justement parler de codes linguistiques correspondant à plusieurs types de comportement individuels ou collectifs, et comme eux en perpétuelle mouvance.

C'est ainsi qu'au Québec les intellectuels qui, dans les années soixante, avaient été tentés de voir dans le joual la seule figure authentique de l'identité québécoise ont eu très vite le sentiment d'aboutir à une impasse. Non pas qu'il eût été absolument impossible de faire du parler joual — qu'il aurait fallu définir dans l'une de ses variétés — une langue à l'avenir florissant: mais, d'une part, le joual était perçu par beaucoup comme représentant le signe même de l'aliénation dénoncée; et surtout le français se trouvait déjà en position de force, institutionnalisé qu'il est par l'école, la littérature, le contexte international. La Belgique néerlandophone n'a pas réagi autrement lorsqu'elle a préféré prendre comme langue officielle le Hollandais classique plutôt que sa variété flamande, pourtant bien vivante dans le pays: et cette décision ne signifie pas que la Flandre souhaite devenir une province, culturellement ou politiquement, des Pays-Bas. Il est clair en tout cas pour les Québécois qu'une identité québécoise forte peut se manifester à travers la langue française, — une langue proche par certains de ses emplois (le discours administratif, politique, savant) de ce qui se dit dans les mêmes milieux en Suisse, en Belgique ou à Dakar, mais qui diffère aussi par plusieurs autres (l'oralité, la création littéraire) de ce qui se fait à Paris. Dans le même sens, les Antillais qui écrivent en français n'ont pas le sentiment de "trahir" leur antillanité, puisque cette identité — identité qu'ils ne prétendent pas avoir trouvée tout armée dans leur berceau, mais qu'ils s'efforcent aux côtés de leurs compagnons de route de modeler peu à peu — s'exprime fort bien par le biais de la langue française, comme elle le fait ailleurs par l'anglais, l'espagnol et le créole: question de langage, et non de langue.

La problématique abordée dans les colloques ICFA — place et fonctions du français dans les Amériques contemporaines — permet précisément d'écarter d'emblée les conceptions simplistes que nous dénoncions plus haut. C'est qu'en effet, dans les Amériques, le français n'a pas partout le même statut, se trouvant de droit ou de fait tantôt langue majoritaire ou dominante, tantôt langue minoritaire ou dominée. Mieux, ce statut varie selon les cas non seulement en fonction de la situation objective qui est faite à chacune des communautés impliquées, mais, tout autant, selon la perception que l'on a de cette situation. La diversité des régions et des régimes (niveaux de juridiction, par exemple) nécessite que l'observateur multiplie les variables, invente sans cesse de nouveaux critères d'analyse, propose de nouveaux découpages. Pour un peu, et si ce n'était faire montre de trop de détachement scientifique à l'égard de ces questions éminemment existentielles, je dirais que l'étude du français dans les Amériques est une bonne illustration de cette vérité chère au structuralisme, à savoir qu'une entité, linguistique ou autre, ne se définit pas de l'intérieur, mais de l'extérieur, qu'elle ne se comprend pas par l'analyse de ses propriétés intrinsèques, mais à partir de ses relations avec le contexte. Il n'est certes plus possible, lorsqu'on envisage de manière contrastive la situation du français en Haïti, en Martinique, en Guadeloupe, en Guyane, au Québec, en Ontario, au Nouveau-Brunswick, en Louisiane et en Nouvelle-Angleterre, de concevoir le combat linguistique comme une guerre sainte où c'est toujours l'autre qui est l'Infidèle. Défendre en tout temps et en tout lieu la langue française, en la sacralisant au besoin, en l'incarnant même dans le mythe d'une francophonie ou d'une francité *une et indivisible*, c'est condamner au silence les millions d'Haïtiens qui ne parlent et ne comprennent que le créole. Inversement, ne pas lutter au Nouveau-Brunswick pour que les droits des francophones reconnus par la législation provinciale se traduisent en mesures concrètes serait perpétuer une autre injustice. Bref, dans les Amériques, — pour ne parler que du lieu qui nous concerne ici —, il n'y a pas de vérité absolue du français. On le savait sans doute; mais en était-on tout à fait convaincu? Pour plusieurs d'entre nous, telle aura bien été en tout cas la grande leçon apportée par les colloques ICFA: nous apprendre à reconnaître et respecter ce moi qui est en l'autre.

Pour ICFA III, nous avons cherché à orienter les débats suivant deux axes: la pluridisciplinarité d'une part, et l'échange entre "spécialistes" et simples usagers de la langue de l'autre. Les deux premiers colloques ayant réuni surtout des universitaires appartenant à

des départements de linguistique et de littérature, il s'agissait à la fois de renouveler l'outillage conceptuel utilisé et de faire éclater le lieu professionnel où l'on s'était jusqu'alors plus volontiers tenu. Certes, le cadre socio-linguistique impliqué par l'intitulé de la série — le français envisagé dans ses rapports avec plusieurs ensembles culturels géographiquement délimités — a été gardé; mais nous nous sommes efforcés de mettre en lumière l'apport des diverses sciences humaines, et en particulier l'histoire, la sociologie et l'ethnologie, à l'élaboration de cette problématique fondamentale. La part de ce que l'on nomme "civilisation", au sens de l'anglais *culture* et de l'allemand *Kultur*, n'étant jamais assez belle dans ce genre de manifestation, il a été fait largement appel aux communications de masse: cinéma, radio, télévision, presse écrite, et nous avons tenu à ce que plusieurs créateurs (Edouard Glissant, Naïm Kattan, Antonine Maillet et Pierre Perrault) se joignent à nous. Enfin des expositions de livres, de photographies (la Louisiane vue par Douglas Baz et Charles Traub), de tableaux et d'objets d'art québécois et ontariens, la projection de nombreux films et une soirée musicale (le chanteur franco-ontarien François Lemieux) venaient témoigner de la vitalité et de la diversité des cultures représentées.

Le projet était d'envergure, et sa réalisation n'a pas tout à fait répondu à notre attente. Le dialogue, souvent passionné, jamais inamical, n'a pas été aussi pluriel que nous étions en droit de l'espérer. La peur de l'autre est toujours forte, même chez les intellectuels, — sans doute parce que l'exercice de leur métier est devenu si incertain. Par exemple, l'un des ateliers les plus stimulants parmi ceux que nous proposions, l'un des plus neufs aussi par rapport aux deux colloques précédents, celui qui portait sur "Histoire et nationalisme", n'a attiré qu'une poignée d'historiens... Erreur d'observation significative à ce propos, un compte rendu de presse consacré au colloque déplorait "la trop grande place accordée au Québec" dans le programme (Marylise Chauvette, *Le Toronto Express* 16 juin 1976), alors que précisément nous avions veillé à maintenir un équilibre aussi juste que possible entre toutes les régions représentées: les Antilles avaient droit à 10 communications, l'Ontario à 9, le Québec et les Etats-Unis à 7, l'ensemble du Canada à 6 (les autres interventions traitant des questions d'ordre plus général).

La lecture suivie de l'ensemble des Actes fait mieux ressortir les aspects positifs de l'entreprise, comme on en pourra juger. Couchés en un même espace, les textes peuvent enfin s'appeler et se répondre. Sans doute offrent-ils une grande variété de ton et de démarche. Ce caractère a même effarouché quelque peu l'un des observateurs présents, qui notait dans son rapport officiel: "malgré la recherche d'une qualité scientifique et le souci évident d'une large confrontation, ce congrès est resté marqué par une certaine dispersion des communications, par une hétérogénéité des comportements, et par l'aspect hétéroclite des idées et des conceptions exprimées" (Haut Comité de la langue française, *Rapport pour l'année 1976* présenté à M. le Premier Ministre, Paris, Imprimerie nationale, 1977, p. 64). On n'aurait pu nous faire compliment plus flatteur, puisque le respect de la pluralité avait été au coeur de nos préoccupations. Nous répéterons donc que chercher une unité à la pratique d'une langue nous semble assez vain; que le français, langue vivante, ne saurait être uniforme; que les sociétés utilisant de façon partielle ou entière le français n'ont pas à se ressembler; que les littératures d'expression française ne représentent pas les facettes plus ou moins *colorées* d'une même écriture française; que la francophonie n'est une stratégie acceptable — non restrictive, non réductrice —, que si elle se fait la coalition de différences, de cultures préservant chacune leur originalité.

De ce choeur aux voix multiples, les Actes ici rassemblés se font l'écho. Le lecteur ne manquera pas d'être sainement déconcerté lui aussi par une telle richesse polyphonique. C'est qu'il faut se rappeler que les discours eux-mêmes, et non pas seulement les engagements méthodologiques ou idéologiques, sont divers: discours qui se veulent scientifiques, comme il est d'usage dans des réunions savantes, discours politiques (notamment pour la dernière journée du colloque, qui avait pour thème "Savoir, pouvoir et

survivance"), discours qui simplement témoignent, avec pudeur ou avec impatience. Sur ce dernier point, au reste, notre seul regret est de n'avoir pu faute de moyens et d'énergie transcrire ni même résumer les discussions vives qui ont suivi la plupart des exposés. J'ai encore dans l'oreille l'intervention souriante mais ferme du Père Régimbald, directeur du Centre des jeunes à Sudbury, qui protestait contre ce qui lui semblait être un constat trop pessimiste de la situation franco-ontarienne actuelle "Monsieur le professeur, vous nous enterrez debout là, mais nous ne sommes pas encore morts! "...

Quelques précisions pour terminer.

1) Le colloque a réuni plus de 250 personnes venues essentiellement de l'Ontario, du Québec, des Etats-Unis (Nouvelle-Angleterre et Louisiane) et d'Haïti, mais aussi de France, de Martinique, de Guadeloupe, du Nouveau-Brunswick, du Manitoba, de l'Alberta et même de la Colombie Britannique.
   Le comité d'organisation était composé comme suit:
   Rapporteur général: Alain Baudot, directeur du Département d'Etudes pluridisciplinaires, Glendon
   Jacques Cotnam, Département de Littérature française, Faculté des Arts, Université York
   Jean-Claude Jaubert, Département d'Etudes françaises et d'Etudes pluridisciplinaires, Glendon
   Monique Nemni, Département d'Etudes françaises, Glendon
   Jindra Rutherford, Communications, Glendon
   Claude Tatilon, Département d'Etudes françaises et Programme de traduction, Glendon.
2) Les organismes qui ont subventionné ce colloque:
   Commission permanente Ontario-Québec
   Conseil des Arts de l'Ontario
   Conseil des Arts du Canada
   Creole Research Project (Indiana University)
   Département d'Etudes pluridisciplinaires, Glendon
   Ministère des Affaires étrangères, France
   Ministère des Affaires extérieures, Canada
   Université York
   Wintario

Notre dette envers tous les organismes qui nous ont apporté une aide aussi généreuse est, on le voit, substantielle. Plusieurs personnes qui nous ont fait don sans compter de leur temps, de leurs talents et de leur savoir faire ont droit elles aussi à toute notre gratitude: à Ottawa, MM. Jacques Viot et Philippe Cantave, qui étaient à l'époque respectivement ambassadeur de France et ambassadeur d'Haïti au Canada; ainsi que M. Bernard Poli, Conseiller culturel auprès de l'Ambassade de France; à Toronto, M. Etienne Wermester, Attaché culturel auprès du Consulat général de France; à Glendon, Jean Burnett (directrice du Département de Sociologie), Jane Couchman (alors vice-doyenne), Gail Cuthbert Brandt (Histoire), Marina Dorna (adjointe d'administration du Département d'Etudes pluridisciplinaires), Pierre Fortier (Etudes françaises), Pierre-Paul Karch (Etudes françaises), Peter Kolisnyk (Etudes pluridisciplinaires), Suzanne Legault (Etudes françaises), Suzanne McCaffrey (assistante du directeur des Services aux étudiants), David McQueen (doyen), Pascal N'Dalla, Nicole Rolland, Gabrielle St-Yves (tous trois étudiants), et France Wilson (Etudes pluridisciplinaires). Quant à Antonine Maillet, dont le geste si spontané nous a tiré d'embarras à un moment particulièrement difficile, elle sait que nous la tenons en grande estime.

Table des matières

PREMIERE SEANCE PLENIERE

Le discours francophone au Canada

Le discours francophone au Canada et les études non phonétiques 1
Henry G. Schogt

Notes sur les études de phonétiques au Canada et le discours francophone .. 7
P.R. Léon

SECONDE SEANCE PLENIERE

Pourquoi des ethnologues?

L'anthropologue et l'identité culturelle 14
Jean Benoist

L'identité culturelle haïtienne 21
Jean-Baptiste Romain

ATELIER I

Traduction et identité culturelle

La traduction et l'identité culturelle du Canada français 29
Pierre Cardinal

La publicité face au nationalisme québécois 34
Frédérick Elkin

ATELIER II

Le maintien du français en Ontario et en Nouvelle-Angleterre

Le maintien du français en Ontario 41
Raymond Mougeon

Le maintien du français en Nouvelle-Angleterre 51
Paul P. Chassé

Langue française et identité culturelle pour le Franco-Américain de la Nouvelle-Angleterre 55
Claire Quintal

ATELIER III

Sociologie et identité culturelle

Identité culturelle et identité structurelle dans l'Ontario francophone: Analyse d'une transition 60
Danielle Juteau Lee / Jean Lapointe

Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre: Compte-rendu de livres et monographies actuellement disponibles 72
Madeleine Giguère

ATELIER IV

L'exemple de quelques communautés

Penetanguishene (Ontario) 79
Angéline Moreau

Le fait français en Louisiane 85
Hosea Phillips

ATELIER V

Quel français enseigner?

Quel français enseigner? 88
Jean-Marcel Paquette

Vers l'établissement d'une norme québécoise dans l'enseignement du français 92
Donald Smith

ATELIER VI

Créole et français aux Antilles

Aspects sociolinguistiques du créole français 95
Albert Valdman

Le programme scolaire de Radio Soleil:
Un projet d'éducation en créole pour adultes par la radio 113
Raymond Conard / Roger Désir

ATELIER VII

Histoire et nationalisme

L'histoire d'Haïti 119
Henock Trouillot

Révoltes blanches à Saint-Domingue aux XVIIe et XVIIIe siècles:
Les hommes de nulle part 123
Charles Frostin

Nationalisme et exploitation du passé dans l'histoire canadienne-française ... 132
A.I. Silver

ATELIER VIII

Question de sociolinguistique

L'incidence du français sur la langue micmaque 140
Albert B. DeBlois

TROISIEME SEANCE PLENIERE

L'écrivain minoritaire et son public

L'écrivain minoritaire et son public 143
Naïm Kattan

L'écrivain minoritaire et son public 147
Antonine Maillet

ATELIER IX

Les traditions populaires

Les traditions populaires chez lés Franco-Ontariens 153
Germain Lemieux

ATELIER X
Théâtre et conscience du peuple
L'espace cosmique dans le théâtre d'Aimé Césaire 163
Frederick Ivor Case

Le théâtre haïtien et la conscience du peuple 172
Maximilien Laroche

Théâtre québécois et conscience du peuple 176
Denis Saint-Jacques

ATELIER XI
Religion et identité culturelle
Religion et intégration culturelle 179
Albert Régimbald

Religion et identité culturelle en Haïti 183
Laënnec Hurbon

QUATRIEME SEANCE PLENIERE
Cinéma et identité culturelle
De l'acharnation et du désespoir de cause 192
Pierre Perrault

ATELIER XII
La presse locale
Aperçu historique du voyageur 202
Hector L. Bertrand

Identité culturelle et presse francophone aux Antilles 205
F.H.M. Raveau / C. Vallantin

ATELIER XIII
L'édition
Notes pour une politique culturelle dans l'édition 220
Jacques Howlett

Cultures francophones, enseignement du français et édition scolaire 227
André Reboullet

ATELIER XIV
La chanson
Quelques aspects de la survivance francophone dans les Ozarks canadiennes . 232
Anne-Marie de Moret

La tradition musicale folklorique française chez les Noirs de la Louisiane:
Continuité et innovation 240
Harry Oster / André Prévos

ATELIER XV
La radio et la télévision
La télévision éducative en Ontario 249
Léopold Lacroix

SEANCE DE CLOTURE

Pouvoir, savoir et survivance

Les Franco-Ontariens et le "pouvoir" 254
Omer Deslauriers

La politique fédérale en matière linguistique 259
Keith Spicer

La Loi 22 au Québec 263
Maurice Forget

La survivance du français au New Hampshire 267
Louis-Israël Martel

Le projet politique de sauvegarde et de promotion du fait francophone au Canada et ses finalités de base 270
P. Soldatos

LE DISCOURS FRANCOPHONE AU CANADA ET LES ETUDES NON PHONETIQUES

Henry G. Schogt

Parler du discours français au Canada pose plusieurs problèmes: quels aspects faut-il faire ressortir pour souligner la spécificité de ce discours, quelles sont les normes par rapport auxquelles cette spécificité doit être mesurée, quelles sont les sources fournissant les matériaux pour une analyse comparative?

Les aspects qui jusqu'à présent ont attiré le plus d'attention, à savoir la phonétique et la phonologie du français canadien — que ce soit le québécois, le franco-ontarien, l'acadien ou les parlers des îlots francophones de l'ouest du pays, peu importe — seront examinés tout à l'heure par mon ami et collègue Pierre Léon et c'est pourquoi je les passerai sous silence, ou peu s'en faut. Mais ce qui reste et m'échoit en partage n'offre pas beaucoup de prise: le vocabulaire, la morphologie et la syntaxe, tout en conférant un caractère spécial aux parlers français du Canada, ne s'éloignent pas suffisamment, paraît-il, de la norme du français standard pour qu'on les étudie à fond. Dans un livre de Guy Rondeau (1965, p. 45-46) intitulé *Initiation à la linguistique appliquée* nous trouvons le passage suivant très révélateur sur la norme à observer dans l'enseignement du français au Canada:

a) *du point de vue du système phonologique*, la norme ne peut être que celle du français standard, c'est-à-dire 36 phonèmes dont les lieux et modes d'articulation sont établis clairement dans les manuels de phonétique reconnus.

b) *du point de vue de l'intonation*, le professeur de langues pourra s'arrêter à la norme du français standard parlé au Canada, c'est-à-dire choisir des caractéristiques prosodiques qui, bien que différentes de celles des communautés linguistiques francophones belge, française, suisse, africaine, etc., sont reconnues par les gens cultivés comme correctes. On cite souvent comme exemple sous ce rapport le français parlé à Radio-Canada.

c) *du point de vue de la morphologie*, la norme ne peut être autre que celle du français standard; en d'autres termes, aucun morphème proprement canadien et qui ne se trouverait pas dans le français standard ne peut être enseigné. Certains groupements morphémiques peuvent cependant se retrouver avec une plus grande fréquence dans une communauté linguistique; ainsi, le morpho-syntagme *verbe/sujet* de l'interrogation est plus fréquent au Canada français qu'en France. De telles variations de fréquences peuvent se refléter dans la norme particulière que le professeur de langues désire élaborer.

d) *du point de vue de la syntaxe*, la norme particulière ne peut être différente de celle du français standard.

e) *du point de vue du lexique*, et plus particulièrement des régionalismes, le professeur de langues devrait se conformer à la règle générale suivante: *un canadianisme de lexique ne peut être accepté que dans le cas où il remplit les trois conditions suivantes:*

   1. il sert à nommer une réalité proprement canadienne et qui n'est pas autrement nommée en français standard;
   2. sa structure morphologique est conforme à celle des éléments lexicaux du français standard;
   3. il ne constitue pas un calque de traduction de l'anglais.

Comme Rondeau s'adresse à des professeurs de langues qui enseignent le français à des anglophones, son attitude est évidemment normative. Il est intéressant de noter que, exception faite pour l'intonation, la norme qu'il prescrit est toujours celle du français standard.

Ainsi, faute de norme franco-canadienne propre, le bon usage qui sert de terme de référence dans des études dialectales canadiennes se trouve de l'autre côté de l'Atlantique. Cela a pour conséquence que les recherches dans le domaine du français canadien risquent de prendre un caractère fragmentaire: au lieu de dégager le fonctionnement global d'un parler, on relève ce qui distingue ce parler par rapport au français standard. Ce n'est qu'en phonologie que l'agencement et le fonctionnement internes d'un système régional sont parfois mis en lumière.

Il arrive aussi qu'on rattache des traits particuliers du français américain à des traits identiques observés soit dans les dialectes actuels de la France, soit dans la littérature d'époques plus anciennes. Ainsi Elizaveta Arturovna Referovskaja (1972) repère dans son livre sur la langue française au Canada, les traits dialectaux dans les ouvrages régionaux, et elle distingue avec une grande lucidité entre le régionalisme que l'auteur met dans la bouche de ses personnages pour les caractériser et le terme régional qui lui vient naturellement sans qu'il se rende compte de son caractère spécial. Mais il est évident que cette méthode, qui met certains éléments canadiens en rapport avec des traits régionaux de certains parlers de la France, n'aboutit pas à une analyse cohérente du français tel qu'on le parle dans les différentes régions du Canada. Nous devons retenir du livre de Referovskaja la distinction entre régionalisme de l'auteur (inconscient) et régionalisme de ses personnages (délibéré). Remarquons pourtant que les régionalismes des personnages ne représentent pas l'état brut du parler, mais plutôt ce que l'auteur pense être l'état brut, ou encore ce qu'il pense être suffisant pour indiquer l'origine sociale et géographique de son personnage. Il est donc nécessaire d'introduire une deuxième distinction, à savoir celle entre le régionalisme enregistré sur le terrain, lors d'une enquête et le régionalisme tiré d'un texte littéraire. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, *La Sagouine* d'Antonine Maillet (1971) offre des spécimens d'un parler acadien passé par le filtre de la création littéraire.

A part les études sur la prononciation, on trouve un assez grand nombre d'études qui traitent du vocabulaire. Dans le passage de Rondeau que je vous ai cité tout à l'heure, deux aspects sont relevés: premièrement le caractère spécifiquement canadien et autochtone de certains mots qui n'on pas d'équivalent en français standard, et deuxièmement le calque et l'emprunt qui trahissent l'influence anglo-américaine.

C'est ici que les émotions tendent à se manifester avec le plus de force. D'une part tel mot est jugé pittoresque et joli, d'autre part tel autre mot est pris en horreur pour des raisons qui n'ont très souvent rien à faire avec la linguistique. Le mot en soi n'étant ni laid ni beau, il est chargé d'associations extralinguistiques. Un mot dont l'origine est anglaise est désagréable, tandis qu'un terme dialectal de vieille souche évoque le terroir, la vie paisible et le patrimoine canadien français où l'on peut incorporer les mots indiens si l'on veut.

Pour autant que je sache les études lexicales ne vont pas au-delà du régionalisme et de l'anglicisme et elles n'abordent pas la question complexe de la fréquence et du registre. Pourtant il est bien possible que le caractère propre du français canadien se cache aussi bien dans la fréquence et la répartition des termes qu'il a en commun avec le français standard, que dans l'occurrence de mots qu'on ne trouve pas en France.

Si le vocabulaire jouit d'une certaine faveur — sans l'emporter sur le phonétisme, bien entendu — on ne peut pas en dire autant de la morphologie et surtout de la syntaxe. Il suffit de jeter un coup d'oeil dans la bibliographie de Gaston Dulong (1966) ou dans le recueil d'études de linguistique franco-canadienne publié par Jean-Denis Gendron et Georges Straka (1967), pour se convaincre de la prépondérance des études phonétiques et lexicales. Il y a évidemment des titres d'articles ou de livres qui ne permettent pas de classification en

quelque catégorie que ce soit, puisqu'ils sont trop généraux: les parlers français d'Acadie, le français canadien, etc. Mais très souvent la partie phonétique et lexicale de ces descriptions générales est plus cohérente et exhaustive que la partie grammaticale et syntaxique. Un petit article de Roch Valin (1955) publié sous le titre "Le Français canadien" me paraît assez représentatif pour la catégorie générale. Après des observations d'ordre historique suit une section phonétique où l'auteur passe en revue les traits les plus saillants de la prononciation québécoise. L'article se termine par un petit échantillon de canadianismes lexicaux pris, comme l'auteur le dit lui-même, plus ou moins au hasard, et d'une ou deux constructions syntaxiques inconnues en France. Valin accepte pour le français canadien le statut de parler régional "au même titre que ceux très nombreux qui se parlent sur le sol même de France." C'est pourquoi il ne se préoccupe pas de la norme, ne faisant ressortir que ce qu'il appelle la physionomie du parler.

Une étude de plus grande envergure bien que la région qu'elle examine soit plus limitée est celle de Raleigh Morgan Jr. (1975) — la date de la préface est 1970 — sur le français régional de la Beauce, Québec. Quoique la phonétique occupe toujours la place d'honneur, la morphologie et la syntaxe ne sont pas négligées. Le travail de Morgan s'inscrit dans le cadre théorique de la grammaire transformationnelle et générative et fournit des règles spéciales pour aboutir à la structure superficielle du parler régional. Du point de vue morphologique le parler se distingue du français de bon usage tantôt de façon purement formelle, tantôt par le rôle syntaxique et la forme de l'élément en question à la fois. Comme Morgan vise à donner une description cohérente et autonome du parler de la Beauce, il ne recule pas devant la nécessité de fournir des données qui coïncident entièrement avec celles du français de France. Bien qu'il ajoute en appendice quelques textes dictés par des informateurs de la région et notés en transcription phonétique, l'auteur ne parle pas du problème de la norme qu'il a dû établir pourtant, au moment où il a entamé sa description systématique.

Avant de terminer je voudrais vous signaler un article de Ralph de Gorog (1965) dont le titre est plein de promesses: "Canadian French Journalistic Usage". Dans l'introduction de Gorog constate à peu près la même chose que nous avons dû constater, quelque onze ans plus tard, à savoir qu'il existe très peu de travaux sur les différences syntaxiques et stylistiques entre l'anglais britannique et l'anglais américain, entre le français de Paris et le français tel qu'on le parle au Canada, là où les études phonétiques et lexicales abondent. Pour combler la lacune, ou du moins faire un pas dans la bonne direction, de Gorog procède à une comparaison qui s'inspire en partie de l'exemple du livre de Jean-Paul Vinay et Jean Darbelnet (1960) sur la ***Stylistique comparée du français et de l'anglais***. Dans un compte-rendu de la première édition de ce livre (1958), Gérald Antoine (1960) attire l'attention sur le besoin qui existe d'avoir une étude du franco-canadien du point de vue linguistique, grammaticale et stylistique. Comme cette étude reste encore à faire au moment où de Gorog entreprend son travail, il se procure les matériaux qui lui serviront de base pour sa comparaison, en prenant des traductions franco-canadiennes d'une part et des traductions françaises de l'autre, toujours d'un même texte anglais tiré de ***Readers Digest*** (qui avait une édition française et une édition franco-canadienne, faites indépendamment l'une de l'autre). De cette manière l'influence de l'anglais sur le franco-canadien est sans doute exagérée, mais elle s'exerce également sur le français de l'autre série de traductions. Pour remédier quelque peu à cet inconvénient de Gorog a également comparé quarante numéros de ***la Presse*** et du ***Monde***.

Pour ce corpus d'un caractère un peu spécial de Gorog établit une liste de différences dont voici quelques-unes des plus importantes:

1) dans leur choix lexical les canadiens évitent l'anglicisme évident (p.e. ***stopper***);
2) ils utilisent un plus grand nombre de calques que les français (p.e. ***annonces classées*** au lieu de ***petites annonces***);

3) le franco-canadien choisit le terme simple et neutre là où le français emploie un mot savant et ne recule même pas devant une expression latine;
4) le démonstratif *ce, cette*, etc. du texte canadien correspond souvent à l'article défini en anglais;
5) l'adjectif possessif *mon, ton*, etc. ne figure pas dans le texte français dans des phrases comme: franco-canadien *On me donna mon casse croûte*, français *On me donna un casse croûte*;
6) le franco-canadien dit *le plus vieux au monde* contre français *du monde*, et ne répète pas toujours la préposition quand la répétition est obligatoire: *l'art de préparer et utiliser* contre *l'art de préparer et d'utiliser*;
7) le franco-canadien n'utilise pas autant que le français le procédé de ce que Vinay et Darbelnet appellent l'étoffement de la préposition: *the book on the table — le livre qui est sur la table*:
8) différences de genre (pas d'influence anglaise, évidemment) et différences de nombre, le franco-canadien se rapprochant de l'usage anglais quand l'anglais et le français diffèrent à cet égard;
9) dans le domaine du verbe, l'emploi des temps n'est pas toujours le même, le franco-canadien favorisant le présent au dépens des temps du passé du français;
10) le franco-canadien emploie plus souvent une construction passive et maintient l'auxiliaire (anglais *may, can*, etc.) que le français laisse tomber dans la traduction;
11) dans l'ordre des mots — pour ce qui est de la place de l'adjectif et de l'adverbe par exemple — le français s'éloigne plus de l'original anglais que ne le fait le franco-canadien;
12) le français a plus souvent recours à la transposition que le franco-canadien: *as soon as he gets up — dès son lever*.

A titre de curiosité je vous donne deux exemples tirés de la rubrique Facteurs socio-culturels. Ces exemples ont maintenant un intérêt historique peut-être, mais il ne me semble pas qu'ils méritent une place dans une étude linguistique. Les voici:

a) franco-canadien *une place trop large est faite aux plaisirs des sens;* français *une place large est faite aux plaisirs des sens*;
b) franco-canadien *elle régna 33 ans;* français *elle régna trente-trois ans, eut trois maris et de nombreux amants.*

Il ne faut pourtant pas que ces deux exemples fassent oublier les grands mérites de l'étude de de Gorog qui nous indique une voie à suivre dans les analyses du discours franco-canadien. Bien sûr, de Gorog s'est choisi un domaine limité et a évité ainsi le problème de savoir quel genre de corpus il faut prendre pour que les résultats soient représentatifs.

Deux thèses de doctorat soutenues avant-hier le 1er juin 1976 à l'Université de Toronto par Yvette Szmidt (Collège Glendon) et Raymon Ginsberg (Université Dalhousie) et écrites sous la direction de Pierre Léon posent justement le problème du corpus et de la norme tant en français canadien qu'en français de France. Elles traitent toutes deux de phrases interrogatives, l'une se fondant sur un corpus d'enregistrements faits à Lafontaine en Ontario l'autre ayant un corpus du franco-ontarien parlé à Welland. Leurs résultats ne semblent pas confirmer la suggestion de Rondeau d'après laquelle l'inversion *verbe / sujet* serait plus fréquente dans les interrogatives en français canadien qu'en français standard. La constitution du corpus des deux thèses n'étant pas identique, les résultats des deux études quant à la fréquence de certains types de questions montrent des divergences. Dans les deux cas le besoin s'est fait sentir d'un terme de référence pour les comparaisons avec le français standard. Malgré quelques études sur l'interrogation (E. Fromaigeat (1938), Robert Terry (1970)), il faut constater que l'analyse de l'interrogative en français parlé spontané reste encore à faire; et cette constatation ne vaut pas seulement pour les interrogatives. Que cela

ne nous décourage pas trop, pourtant. Que l'analyse syntaxique, morphologique et lexicale du discours pose des problèmes que l'analyse phonétique ne connaît pas, c'est indéniable. Cependant elles ont également bien des problèmes en commun et l'analyse non phonétique profitera certainement beaucoup de l'expérience et de l'expertise des linguistes-phonéticiens.

Bibliographie

Antoine, G. (1960). Compte rendu de Vinay et Darbelnet (1958). "Stylistique comparée du français et de l'anglais" dans *Le français moderne* 28, pp. 62-65.

de Gorog, R. (1965). "Canadian French Journalistic Usage" dans *French Review* 38, pp. 371-395.

Dulong, G. (1966). *Bibliographie linguistique du Canada français*, Paris-Québec.

Fromaigeat, E. (1938). "Les formes de l'interrogation en français moderne: leur emploi, leurs significations et leur valeur stylistique," *Vox Romanica* 3, pp. 1-47.

Gendron, J.-D. et G. Straka (1967). *Etudes de linguistique franco-canadienne*, Paris-Québec.

Ginsberg, R. (1976). *Study of the Syntax and Intonation of the Lexical Interrogative Sentence in the French Speech of Welland, Ontario (1969)*, thèse inédite de l'Université de Toronto.

Maillet, A. (1971). *La Sagouine*, Montréal.

Morgan, R. (1975). *The Regional French of County Beauce*, Québec, La Haye.

Referovskaja, E. (1972). *Francuzskij jazyk v Kanade* (La langue française au Canada), Leningrad.

Rondeau, G. (1965). *Initiation à la linguistique appliquée*, Montréal.

Szmidt, Y. (1976). *L'interrogation totale dans le parler franco-canadien de Lafontaine, Ontario — ses formes et ses modalités intonatives*, thèse inédite de l'Université de Toronto.

Terry, R. (1970). *Contemporary French Interrogative Structures*, Montréal.

Valin, R. (1955). "Le Français canadien" dans *Vie et Langage* 36, pp. 104-110.

Vinay, J.-P. et Darbelnet (1960). *Stylistique comparée du français et de l'anglais*, Paris-Montréal.

NOTES SUR LES ETUDES DE PHONETIQUE AU CANADA ET LE DISCOURS FRANCOPHONE*

P.R. Léon

On ne peut parler d'une linguistique ou d'une phonétique *canadienne* qu'à l'intérieur d'un discours *idéologique*. Il s'agira donc ici de découvrir quelques signes d'une évolution plutôt que d'en évaluer le contenu scientifique. Les études de phonétique canadienne des dix dernières années viennent d'ailleurs d'être recensées (Léon, 1979a, pp. 60-130). Tous les noms que je citerai maintenant se réfèrent aux travaux mentionnés dans cette bibliographie.

L'exemple des études de phonétique est un sujet relativement facile à cerner et qui me paraît toucher à un point très sensible. En effet, l'étude phonétique, aussi objective et désintéressée qu'elle soit, finit presque toujours par déboucher sur celle de la prononciation qui, elle, est au centre même des préoccupations socio-linguistiques des Canadiens-français comme des Français, qu'ils en soient conscients ou non.

Commençons par les études les plus désintéressées, celles de la *phonétique instrumentale*. Les études de phonétique au Canada suivent d'abord la tradition européenne des deux conquérants, le britannique d'un côté, le français de l'autre. C'est à la métropole qu'on emprunte les premières méthodes et techniques — (Jones d'un côté, Passy, Rousselot de l'autre). Les premiers professeurs sont aussi des "produits d'importation;" ainsi pour la phonétique française, Jean-Paul Vinay à Montréal, André Rigault à McGill et plus tard, Georges Straka à l'Université Laval. (Je suis moi-même un produit importé à Toronto). Si la technologie s'américanise vite, il faut reconnaître au Canada français d'avoir résisté sur le plan matériel humain. D'excellentes équipes canadiennes de phonéticiens instrumentalistes, se sont formées autour de Gendron à Laval et de Charbonneau puis de Santerre à Montréal. Elles ont une vitalité considérable et comptent, à ma connaissance, peu de non Canadiens dans leurs rangs. Il y a là une exclusivité nationaliste inconsciente qui devient de plus en plus consciente. (Voir les derniers rapports sur les professeurs étrangers dans l'université canadienne). Mais l'autre point important, c'est que le sujet d'exploration des chercheurs a tout de suite été la langue *canadienne française*.

De leur côté, les universités canadiennes anglaises semblent avoir dans leurs rangs bon nombre d'étrangers et leurs recherches expérimentales ont porté d'avantage sur l'acoustique, alors que celles des Canadiens-français, sous l'influence de Straka, étaient plutôt dirigées vers la cinéradiographie. Les analyses des Canadiens anglophones étaient également perceptives, psycho-linguistiques (Rozsypal, Nabelek, Bond, Golik, Cohen, Tucker, Lambert, D'Anglejan, Lambert et Tucker, etc.) ou exploraient le domaine de la synthèse de la parole (Rigault, Morris, Paillet, Paddock, Anhalt), celui de la reconnaissance automatique de patrons de parole (Hofman, Martin) et la construction d'appareils de recherche (l'analyseur de mélodie de Martin). La recherche canadienne anglaise en phonétique apparaît alors comme désintéressée de la langue en tant qu'instrument idéologique. Certes, ce classement est trop tranché et l'on trouve des linguistes québécois comme Laurent Santerre ou Claude Rochette

*Cet exposé reprend les principaux points que j'avais traités dans le colloque de Glendon: *Francophonie dans les Amériques*. Le texte devait paraître, il y a 3 ans dans les Actes du colloque. Je n'y ai apporté ici que des modifications mineures qui tentent cependant de tenir compte de l'apport de quelques publications récentes.

préoccupés d'acoustique à une certaine époque et, d'autre part, des linguistes canadiens anglais continuant la tradition des dialectologues britanniques.

Cette dernière tradition a donné lieu aux travaux d'Avis, Harold, Hamilton, Gregg, Drysdale, Paddock, McDavid, Kinloch, Kirwin, Widowson et récemment Chambers. L'ensemble donne une bonne idée des traits généraux des différents parlers anglais dans les provinces du Canada. Cependant, ces études sont peu nombreuses et jusqu'à présent fragmentaires — aucune d'entre elles n'est étayée par des travaux de phonétique expérimentale. Le fait est d'autant plus curieux lorsqu'on pense à la longue tradition de la phonétique expérimentale britannique et aux innombrables recherches du même type sur l'anglais d'Amérique par les Américains. Je dois ajouter que la seule étude d'ensemble entreprise sur l'anglais canadien l'a été — ô ironie du sort — par le Laboratoire de phonétique de Toronto, qui dépend, en principe du département de français! L'indifférence apparemment grande de beaucoup de chercheurs canadiens vis-à-vis de l'aspect phonétique de leur langue est compensée par une grande activité des phonologues. Tout se passe comme si l'on avait admis une fois pour toutes que le canadien anglais était intéressant à étudier sur le plan du système de la *langue anglaise* mais non pas sur le plan de sa réalisation dans la *parole canadienne*.

(J'ouvre une parenthèse — qui n'est pas sans intérêt pour nous autres francophones du Canada — pour dire que l'étude limitée que nous avons faite de l'anglais canadien parlé à Toronto tend à montrer une américanisation rapide de la prononciation canadienne. Les couches d'âge supérieures conservent des traces d'accent britannique. Les jeunes, surtout parmi les garçons, se conforment de plus en plus au modèle américain. Les classes sociales défavorisées sont les plus rapides à suivre ce processus. Au plan linguistique, il y a là l'indice d'une acculturation évidente (Léon, 1979b).

Mais revenons au camp des francophones. Leur attitude semble diamétralement opposée à celle des anglophones. Les études de phonétique du côté francophone sont *nombreuses*, tournées vers l'aspect *canadien* plutôt que français et tendent à dégager une *norme* de prononciation.

C'est à un anglophone, John Squair que revient le mérite, dès 1888, de dégager les caractères du phonétisme français au Canada. Il relève la plupart des traits que nous connaissons aujourd'hui par les études de Pernod, Locke, Charbonneau, Vinay, Gendron, Léon, Boudreault, Jackson, Nemni, Chidaine, Beauchemin, Lavoie, Santerre, Juneau, Lucci, Maury, Schogt, Burstynsky, James, Sévigny, Opitz, Brean, Riccuti, Ginsberg, Robinson, Holder, Szmidt, Martin, Artaud, Rochette, etc. Bien qu'elles soient l'aboutissement d'une longue tradition d'observations sur la langue, ces recherches extrêmement bien documentées sur le plan expérimental, constituent une explosion toute récente. La plupart d'entre elles se situent dans les quinze dernières années. Commencées sur l'axe Québec — Montréal, d'essence québécoise donc au départ, elles ont débordé la frontière pour atteindre Toronto et s'intéresser aux minorités francophones de l'Ontario.

Si l'on considère, à ce point, quelques *titres* d'ouvrages de la dernière décennie, on constate que les auteurs situent leurs recherches phonétiques dans les cadres suivants: *français parlé au Canada* (Gendron, 1966), *linguistique franco-canadienne* (Gendron et Straka, 1967), *en France et au Québec* (Boudreault, 1968), *français canadien* (Charbonneau, 1971) *Québec* (Juneau, 1972). Dans l'avant-propos de Gendron (1966), Straka écrivait alors dans la première ligne de son texte: "Depuis longtemps, la prononciation du français parlé *au Canada* attire des observateurs." Dans la préface de l'ouvrage de Juneau (1972), Georges Straka écrit cette fois ainsi la première ligne de son texte: "les derniers temps, parmi les recherches sur le français *québécois*, celles de phonétique et surtout celles de la prononciation d'aujourd'hui ont fait un grand pas en avant." Et Straka ajoute fort courtoisement après avoir cité les travaux de Gendron, Charbonneau, Santerre et Boudreault: travaux auxquels "s'ajoutent ceux d'une équipe de chercheurs de Toronto

dirigés par Pierre Léon, sur le *français ontarien* — qui n'est qu'un prolongement du *français québécois*."

Il s'agit bien ici dans ce discours scientifique d'un repli idéologique sur son "hexagone". Le franco-ontarien se trouve devenir une marche frontière, un prolongement externe, par là même exclu politiquement.

A l'intérieur même des études de phonétique, on voit parfois s'esquisser l'image du québécois idéal. C'est pour Charbonneau (1955), dans son article sur "la recherche d'une norme phonétique au Canada," un être dont la prononciation est quasi-uniforme du haut en bas de l'échelle sociale. Charbonneau écrivait alors: "Certes les classes instruites, secondées par les écoles, les collèges, les universités, ont accompli de généreux efforts. C'est d'ailleurs le fait des classes aisées. Pouvons-nous croire cependant que la valeur du phonème et des variantes phonologiques, telles que nous les avons esquissées, diffèrent notablement, en règle générale, dans la bouche d'un ouvrier et dans celle d'un fonctionnaire, dans la bouche d'un agriculteur et dans celle d'un professionnel? Nous ne le croyons pas (sauf pour quelques cas rares, chez le professionnel et l'enquête en fait foi. Les phonèmes présentent les mêmes variantes chez tous, dans les quatre couches linguistiques indifféremment." (p. 97).

Il faut dire que Charbonneau écrivait ces lignes à une époque de pionniers où l'enthousiasme idéologique était parfois plus fort que l'observation de la réalité sociolinguistique. Depuis, Charbonneau (1971, p. 30) a bien modifié ses positions.* Gendron (1966), reprenant la théorie de Straka sur la palatalisation, en déduisait que loin de marquer un affaiblissement articulatoire, elle est le produit d'une articulation trop forte. "Aussi, écrivait-il, le fait qu'elles (les palatales) subsistent toujours dans le parler populaire et que même le parler des milieux cultivés n'arrive pas à s'en défaire prouve-t-il amplement que le Canadien-français ne souffre pas de léthargie articulatoire et que ses organes de la parole produisent des mouvements articulatoires avec suffisamment d'énergie musculaire" (p. 132-133). Il est bien évident que Straka et Gendron sont trop intelligents pour prétendre déduire de cette observation que le Québécois est par conséquent un homme d'une race exceptionnellement forte! Mais il n'est pas certain que des lecteurs hâtifs n'aient point franchi ce pas.

Beaucoup de chercheurs québécois ont fondé leurs études sur la prononciation de sujets "cultivés" — (Gendron, Boudreault, Charbonneau, etc.). D'où, par exemple, les conclusions de Boudreault: "Le schéma mélodique est le même dans les phrases prononcées par les sujets canadiens et français," (p. 76), opinion à peine nuancée, quelques lignes plus bas: "Aucun des particularismes que nous avons relevés n'entraîne donc chez les Québécois un rythme et une mélodie étrangère à la langue française. On peut penser, cependant, que c'est sur l'ensemble de ces menues divergences, auxquelles il faut ajouter les différences d'ordre articulatoire relevées notamment par M. Gendron dans son ouvrage *Tendances phonétiques du français parlé au Canada*, que repose ce qu'on appelle l'"accent canadien" (p. 76).

Gendron était très conscient, à la fin de son ouvrage, d'avoir décrit une prononciation relativement soignée: "La prononciation surveillée des milieux canadiens cultivés, tout en restant encore différente de celle du français général, n'est donc pas non plus celle des milieux canadiens populaires, urbains ou ruraux" (p. 160).

Il s'agira alors de réconforter les Québécois en leur montrant que si la prononciation des milieux "canadiens populaires, urbains ou ruraux" est différente de celle des "milieux cultivés," ils n'ont pas à en rougir; ce n'est pas à l'anglais qu'ils le doivent. La démonstration de Gendron (1967) — réaction de défense anti-colonialiste — est d'ailleurs parfaitement juste linguistiquement. En effet, les phénomènes phonétiques caractéristiques du français canadien se retrouvent dans tous les parlers de l'ouest de la France. Mais ce qui est

*Voir en particulier ses résumés à la fin de son ouvrage sur les voyelles nasales (1971, p. 30).

intéressant ici, c'est le fait que cette démonstration ait reçu l'accueil le plus chaleureux. Elle permet éventuellement aux ouvriers de Welland, de Sudbury ou de Montréal d'angliciser leur prononciation en gardant bonne conscience, puisque après tout, ce sont les anciens Normands qui sont en partie responsables du phonétisme anglo-normand!

Les travaux de l'équipe de Lambert à McGill et ceux plus récents de l'équipe Sankoff, Cedergren, Santerre, Chiasson-Lavoie, Laberge à l'Université du Québec à Montréal et à l'Université de Montréal ont ouvert la voie aux recherches sociophonétiques. Ces travaux tentent de mesurer les attitudes et les comportements de bilingues et explorent en même temps la prononciation de différentes couches *sociales* tout en tenant compte des variantes *d'âge* et de *sexe*. On pourra consulter sur le sujet la bibliographie de Henriette Cedergren et al. (1974), à laquelle je renverrai maintenant.

Toutes ces études ainsi que les recherches actuelles qui les continuent, tendent à mettre en lumière *les préjugés de groupe et les antinomies: français / anglais, canadien-français / français*, etc. et à *replacer dans une perspective plus réaliste le mythe du bilingue*. Je ne prendrai que quelques exemples parmi les nombreux cas étudiés.

Je rappelle d'abord l'expérience désormais classique de Lambert et autres (1966). Elle a servi de modèle à bon nombre de chercheurs. On avait demandé à 10 bilingues d'enregistrer des textes en anglais et en français. Les étudiants anglophones et francophones montréalais qui ont eu à écouter ces textes ont évalué beaucoup plus favorablement les voix anglophones que les voix francophones. Une autre étude du même type, celle d'Annie Mearcrine et de Thérèse Leclerc, (1976) compare le joual au français académique. Les résultats montrent que les locuteurs s'exprimant en français académique sont évalués de façon plus favorable que les personnes s'exprimant en joual et que, d'autre part, les adolescents canadiens français ont une image stéréotypée de leurs congénères, lorsque ceux-ci s'expriment en français académique. (Mêmes résultats pour Boudreau, Morin, Lamarche, Bourbis, Giles, Lambert-Brown, Bruck-Lambert-Tucker, d'Anglejan, d'Anglejan-Tucker, de Bagheera, Gagné, Lambert-Lambert, Lambert-Frankel-Tucker, Leclerc, Laberge et Chiasson-Lavoie, etc.).

Une étude effectuée à Toronto, Léon (1974), parmi les francophones d'une école française montrait l'attitude et le comportement de bilingues dans le milieu anglophone franco-ontarien. Parmi les groupes observés, c'est le groupe de statut social *défavorisé* et de *l'Ontario* qui a le plus de complexes vis-à-vis de sa propre langue et qui affirme le plus son admiration pour le français académique, tout en le détestant. C'est également ce groupe qui va le plus vite vers l'acculturation anglaise. Cette acculturation augmente rapidement à mesure qu'on sort de la cellule familiale.

Recherches théoriques et expérimentation ont souvent conduit leurs auteurs à donner des conseils pratiques ou à produire des ouvrages de correction phonétique — (Clas, Demers, Charbonneau, Léon, Boudreault, etc.). Ces ouvrages peuvent se classer en deux grandes catégories, l'une est celle des "impérialistes" à la française — comme moi, par exemple — qui ont proposé des modèles de français *standard*; l'autre est celle des "accomodeurs." Dans cette dernière, on trouve les tenants des modèles du français *international* (qui est un mythe à une autre échelle); ceux du français *général*, du français *commun* (qui sont des entités mal définies) et enfin ceux du français canadien ou du *québécois général, commun*, etc. L'abondance terminologique est révélatrice de l'incertitude en la matière.

Il serait instructif d'établir la distribution géographique et sociale des tenants de chaque modèle; mais on la devine aisément. Charbonneau qui, parmi les linguistes a fait le premier un effort en vue d'établir une *norme* de prononciation canadienne, fonde ses préceptes à partir de l'observation d'une langue qui, dit-il, devra:

"1) convenir à la majorité des gens;
2) avoir les moyens d'expression les plus simples et les plus clairs possibles;
3) posséder une grande netteté d'articulation;

4) ne pas choquer l'oreille;
5) ne pas provoquer de réactions hostiles ou de rires;
6) s'insérer très confortablement dans une norme internationale" (p. 90).

Les résultats de l'enquête qu'il mène alors chez 40 élèves du Collège de l'Assomption à Montréal, l'amènent à proposer les points suivants:

"1) acceptation des timbres moyens avec tendance à la brièveté: / i/ / y/ / u/; [p ɪp] [l ʏn] [pʊl]. L'élève des collèges par exemple qui ne prononce jamais [p i p], [l y n], [p u l] acceptera la prononciation de ces mots avec un timbre moyen bref. (Ce qui est bien différent du / i / / y/ / u/ relachés).
2) éviter les voyelles désonorisées: [d i f i̥ /si l].
3) latitude assez large sur l'archiponème: /A/.
4) éviter ou réduire considérablement les diphtongaisons: [ma i: t r].
5) éviter ou réduire les affriquées / t_s / d_z /.
6) bannir les explosions incomplètes surtout en finale avec / p t k /.
7) ne pas prôner l'acquisition du /R/ dorsal qui n'entraîne aucune différence de sens et est très exposé à l'oubli. Le /r/ apical (sans battements exagérés) employé par la très grande majorité des Canadiens français dans la région de Montréal est facilement acceptable." (p. 90).

Le spectre que Charbonneau tente ainsi d'écarter est celui que Gendron (1966) signale également au terme de sa propre étude, une dizaine d'années plus tard: "Aucun de ces caractères phonétiques ne constitue en soi une différence majeure avec le français parisien; mais réunis, ils donnent à la prononciation canadienne surveillée l'aspect d'une prononciation régionale et une allure provinciale. Nous n'irons pas, ajoute-t-il, jusqu'à dire, comme Pernod, que c'est un français "rustique", cette qualification ne peut s'appliquer, à la rigueur qu'au parler canadien populaire, notamment rural" (p. 158).

L'attitude des intellectuels canadiens était, sur ce point, la même que celle des Français de France. C'est à partir du complexe de provincial que va tendre à s'uniformiser la prononciation. Un marxiste dirait probablement que c'est le parti au pouvoir qui perpétue un accent de caste sociale pour garder sa suprématie. Gendron conclut lui-même sur la note suivante, complétant sa remarque sur la prononciation *populaire* et *rurale*: "Les milieux cultivés ont fait beaucoup d'efforts, depuis une trentaine d'années, pour en éloigner leur prononciation et pour la rapprocher de celle du français général." (p. 158).

Nous voilà, je pense, au coeur d'un problème qui n'est pas seulement celui des Québécois mais de tous les peuples au moment de leur histoire où s'opposent la langue des *dominants* et la langue des *dominés*, pour reprendre les termes de Jean-Pierre Calvet (1974).

Pour le français du Canada, le problème se situe à deux niveaux. Pour les minorités ouvrières dominées par l'anglais, l'assimilation — que l'on appelle pudiquement acculturation — semble un phénomène rapide et irréversible dans les couches sociales défavorisées et situées hors du Québec. Pour elles, en effet, la culture française et son expression linguistique sont un luxe. La machine impérialiste anglo-américaine apporte le confort et engloutit la langue — comme je l'ai montré dans l'étude citée précédemment sur une école française de Toronto. Ce ne sont ni la religion, ni les réunions folkloriques qui renverseront ce processus. Seules la radio et la télévision l'ont freiné. Ensuite, dans l'enceinte du Québec même, le problème n'est plus un colonialisme externe mais interne. La minorité au pouvoir a voulu imposer sa prononciation, sa langue, au peuple. Elle l'a fait au nom d'une idéologie patriotique, de la même manière que la révolution française créait l'idée de nation en l'associant au concept de langue. L'étranger au français, (le Basque, le Breton, ou l'Occitan), c'était *ipso facto*, l'ennemi de la nation.

Mais la situation est-elle encore la même au Québec? Un manifeste de 1974 (de nos amis Cedegren, Dumas, Kaye, etc.) tendait à nous le faire croire. Je ne connais pas assez bien la situation québécoise de l'intérieur pour en juger et je laisse la question en suspens. Je me contenterai d'ajouter que depuis une quinzaine d'années que je vais régulièrement au

Québec, je constate des changements considérables dans la prononciation, qui se rapproche de plus en plus du modèle québécois proposé par les linguistes, donc d'un modèle de français standardisé. Lorsque Charbonneau proposait son programme normatif, il précisait bien, par exemple, qu'on n'avait pas à proner le /R/ dorsal, "qui n'entraîne aucune différence de sens et est très exposé à l'oubli." Or chacun peut constater, à Montréal même, que le [ɾ] roulé apical disparaît au profit d'un /ʁ/ grasseyé, dorso-uvulaire. (Voir les travaux récents de Santerre à ce sujet). C'est là un indice, parmi beaucoup d'autres, qui prouve que si le peuple veut le pouvoir, il doit commencer par conquérir la langue. Si — pour reprendre une image à Calvet — Ariel trahit Caliban, peut-être alors ne reste-il à Caliban que le mythe de Pygmalion.

Bibliographie sommaire

Pour une bibliographie plus détaillée, nous renvoyons à: Léon, 1979.

Boudreault, M. 1968. *Rythme et mélodie de la phrase parlée en France et au Québec*, Langue et Littérature française, 4, Klincksieck, Paris et Les Presses de l'Université Laval, Québec.

Calvet, J.-L. 1974. *Linguistique et colonialisme*, Traité de glottophagie, Payot, Paris.

Cedergren, H. et al. 1976. *La sociolinguistique au Québec*, *Cahiers de linguistique de l'UQUAM*, No 6.

Charbonneau, R. 1955. Recherche d'une norme phonétique dans la région de Montréal, *Etudes sur le parler français au Canada*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 83-98.

——. 1971. *Etude sur les voyelles nasales du français canadien*, P.U.F.

Gendron, J.-D. 1966a. *Tendances phonétiques du français parlé au Canada*, Klincksieck, Paris, Les Presses de l'Université Laval, Québec.

——. 1966b. Contribution à l'étude du français rural parlé au Canada, *Mélanges de linguistique et de philologie romanes, offerts à Monseigneur Pierre Gardette, Travaux de linguistique et de littérature* 4/1, Strasbourg, Klincskieck, Paris, 173-189.

Gendron, J.-D. et Straka, G. 1967. *Etudes de linguistique franco-canadienne*, Klincksieck, Paris et Les Presses de l'Université Laval, Québec, 173-189.

Juneau, 1972. *Contribution à l'étude de la prononciation française au Québec*, Les Presses de l'Université Laval, Québec.

Lambert, W.E. et al. 1966. Judging Personality Through Speech: a French Canadian example, *The Journal of Communication*, 16(4) 305-321.

Lambert, W.E. 1967. A Social Psychology of Bilingualism, *The Journal of Social Issues*, 23(2), 91-109.

Léon, P.R. 1974. Attitudes et comportements linguistiques, problèmes d'acculturation et d'identité, *Cahiers de linguistique de l'UQUAM*, No 6, 199-221.

——. (éd.) 1979a. *Linguistique expérimentale et appliquée / Applied Experimental Linguistics*, *Collection LLL*, 2, Didier, Montréal.

Léon, P.R. & Martin Ph. 1979b. "Toronto English, Studies in Phonetics", *Studia Phonetica*, 14, Didier, Montréal.

Mearcrine, A. & Leclerc, T. 1976. Attitudes des adolescents canadiens français vis-à-vis du franco-québécois et du français académique, *Cahiers de linguistique de l'UQUAM*, No 6, 154-170.

L'ANTHROPOLOGUE ET L'IDENTITE CULTURELLE

Jean Benoist

L'anthropologue est troublé, au début d'un débat sur l'identité culturelle. Il sent que chacun de ses auditeurs porte sa propre image de cette notion d'identité, une image qui s'est construite au long d'une histoire personnelle, au sein d'un milieu social particulier. Image qui est si étroitement mêlée à lui qu'elle fait justement partie de cette identité qu'il vient ici comprendre et défendre. Et toutes ces représentations du thème de notre colloque se superposent à la mienne, à celle que j'essaie d'exprimer ici, et la transforment en autant de figures différentes auxquelles nous attribuons un nom commun.

Aussi dans nos efforts pour communiquer sur le thème de l'identité, nous voilà déjà pris dans un dilemme qui sera celui de tout ce débat: raboter nos particularismes pour édifier une base commune, ou bien garder ceux-ci et ne faire qu'un semblant d'échanges. Dans le premier cas nous devons malmener quelque peu cette identité qui nous est chère, car aucun dénominateur commun ne peut ressortir sans que chacun ne s'ampute en partie mais dans le second cas nous serons bientôt, par petits groupes abrités derrière des barrières qui à la fois défendent et isolent. Que faire? Cette ambigüité n'est-elle pas intrinsèque à un colloque où la langue de communication n'est totalement la langue que de quelques-uns, mais où sans cette langue il n'y aurait pas de communication du tout?

Et il en va au niveau de la pensée comme à celui de la langue. Ecrivains, linguistes, sociologues, critiques, ceux qui sont ici ont leurs propres systèmes de concepts, leur propre équilibre du monde. Comment à la fois les respecter et les ajuster?

Je ne sais pas si telle est la tâche de l'anthropologue, mais c'est en tout cas sa vocation. Habitué à franchir les espaces intersidéraux qui séparent les cultures humaines, il a acquis dans ses migrations intellectuelles une expérience qu'il essaie d'appliquer au sein de sa propre société, face aux représentants de divers courants intellectuels. Et, sans vouloir les ramener à lui, ce qui d'emblée contredirait sa démarche, il leur propose de l'accompagner dans son domaine sur les quelques terrains où nous pourrions tous nous rencontrer sans avoir à renoncer à ce qui nous est propre.

Car l'anthropologue se trouve quotidiennement confronté à une réflexion sur l'identité. Sur l'identité comme objet de connaissance, et sur l'identité telle qu'elle est vécue par chacun. Au coeur de sa démarche, de son étude comparée des cultures et des systèmes sociaux, il parvient toujours à ce noyau irréductible de la spécificité de chaque culture. Il se trouve là au carrefour du collectif — car "culture" implique partage et consensus — et de l'individuel le plus intime — car ce partage est communion et incorpore à chacun les traits et les valeurs de cette culture. Science de ce spécifique collectif, l'anthropologie est donc une interrogation prolongée sur ce noyau de l'identité des hommes, sur cette articulation de l'individu et du groupe, articulation si profonde que tout essai pour la dénouer est porteur de souffrance.

Mais le regard étranger qui rôde autour de ce noyau fragile est souvent ressenti comme une menace. Et nous voyons là se lever un autre paradoxe de la position de l'anthropologue face à l'identité culturelle: le vécu se rebelle souvent contre celui qui l'observe car il sait qu'aucune observation n'est vraiment neutre et que tout regard est aussi une intervention; l'identité est menacée par ce visiteur qui risque de vouloir l'ajuster à une autre chose, de la qualifier, de la disqualifier. L'anthropologue est alors renvoyé à sa propre identité. Tel le psychanalyste il doit apprendre à refréner ce qu'elle porte en elle, du seul fait de son

existence particulière, de force, de menace, de tentation, à s'ériger en modèle. Combien d'entre nous ici, si soucieux de leur propre identité, n'ignorent-ils pas qu'en l'affirmant ils contestent celle de leurs voisins?

Nous ne pouvons jamais être de simples observateurs, malgré tous nos efforts. Il n'est pas d'homme invisible dans le domaine de l'esprit plus que dans celui du corps. D'autant plus que les communautés et les cultures humaines tirent une part de leur identité de ce rapport avec l'autre qui les estime ou les méprise, qui les laisse libre ou les domine et qui de toute façon, par sa connaissance, leur donne un sens. Car il n'est pas d'identité dans l'isolement.

Alors, qu'a-t-il à dire, cet ethnologue, qui se sent si profondément concerné, mais aussi sans doute si loin de votre approche?

D'emblée il lui apparaît que toute réflexion sur l'identité se place à deux niveaux. L'un est purement scientifique. C'est celui où opère une *science des configurations culturelles* qui essaie d'analyser les structures de ces configurations, et de dégager les mécanismes de leur fonctionnement. Lorsque les hommes partagent une culture, comment s'y insèrent-ils? Quel code de symbole adoptent-ils en commun qui les aide à communiquer en profondeur? Comment se différencient-ils de leurs voisins? Comment ceux-ci les voient-ils? L'identité, ainsi conçue embrasse une grande partie de la connaissance ethnologique. Elle se révèle par la description d'un code de comportements et de significations. Selon les sociétés et selon les aléas de leur histoire ce code peut être très clair, écrit avec netteté, ou bien au contraire se troubler d'interférences, se pénétrer de variantes porteuses ou de mutations ou de destruction.

Mais il est un autre niveau, celui de *la conscience de l'identité*, celui du vécu. Face à la configuration culturelle du groupe auquel il s'identifie, un individu peut avoir diverses positions. Il peut s'y trouver parfaitement à l'aise, vivre de façon concentrique à sa culture. Mais qu'intervienne un léger flou, un certain décalage, dû à son aventure individuelle ou à la fluidité du code culturel qu'il utilise, et le vécu de la culture devient plus difficile. "Mal dans sa peau", ayant des "problèmes d'identité", l'individu exprime en termes globaux et confus le résultat vécu d'une situation que nous devons analyser.

Ces questions ne se posent pas avec la même intensité dans toutes les sociétés. Il existe, et ils sont nombreux, des peuples qui ne les connaissent pas, et qui d'ailleurs, à cause de cela y sont peu sensibles lorsqu'ils les rencontrent chez d'autres. Pour certains, au contraire elles sont au centre du quotidien. Et les francophonies d'Amérique sont de ceux-là. Toutes en effet vivent leur culture dans la confrontation et dans la contestation; toutes s'insèrent dans des sociétés où coexistent plusieurs groupes ethniques et plusieurs communautés culturelles. De ce fait, elles se trouvent constamment tiraillées entre la dérive vers ceux qui les entourent et le rappel d'une authenticité profonde qui se dérobe sous les pressions environnantes. Participant à la fois d'un héritage ancestral et d'un voisinage envahissant, elles sont un lieu privilégié de véritables télescopages d'identité, d'où les individus tirent parfois une sève nouvelle, mais souvent de l'angoisse et des doutes.

Aussi est-ce dans une trame théorique bien particulière que l'anthropologue doit aborder ce débat. Trame faite des travaux sur les interactions sociales au sein des communautés humaines, mais faite aussi de l'examen des sociétés polyethniques au sein desquelles plusieurs codes d'interaction sont confrontés; trame qui se réfère à l'identité des groupes ethniques, à leurs frontières et à leurs échanges, mais qui ne doit pas oublier que ces groupes font partie d'une même société globale au sein de laquelle ils s'affrontent et se hiérarchisent. Hiérarchie de pouvoirs qui déteint sur les cultures, aboutissant à des valorisations et des dévalorisations que les individus vivent profondément.

Qu'est-ce qu'une culture? Kroeber a autrefois rassemblé une partie des définitions de la culture qui traînent dans les livres, et cela a fait un autre livre. Un dictionnaire consacré à un seul mot, cela dit l'imprécision du mot et l'ampleur du champ qu'il couvre! Cela dit surtout que son sens lui-même change selon le point d'où l'on part le chercher, et que finalement chacun doit le retrouver pour lui-même.

Aussi, dans notre cas devrons-nous choisir en fonction de notre problème. Nous prendrons donc la "culture" dans un sens qui exprime à la fois ce qu'elle a de collectif, ce qui la lie aux faits d'identité et de communication et ce qui en fait un vécu. Nous devrons partir pour cela de l'interaction qui se déroule lorsque deux individus se rencontrent. Entre le message émis par l'un et celui reçu par l'autre, la concordance est d'autant meilleure que les codes de symboles, les réseaux de signification de l'un et l'autre des interlocuteurs se rapprochent. L'interaction qui se déroule entre eux s'appuie sur ces codes et implique le plus souvent qu'il n'y a pas de décryptage à opérer.

La culture que partagent ces deux individus est l'ensemble, le système de ces significations. Apprise contre une expérience collective, elle permet de choisir et de prévoir, elle oriente les décisions et les goûts, elle donne un guide dans l'interprétation des évènements et elle canalise la communication.

Mais lorsque les membres de groupes ethniques et culturelles différents coexistent dans une société tout se passe comme si, pour protéger son propre code, chacun mettait en avant les différences qui le séparent des autres. Chaque représentant d'un groupe se place face à celui d'un autre groupe dans la situation du soldat qui porte un uniforme et rencontre le porteur d'un uniforme étranger. Sans s'apesantir sur ce qui leur est commun, ils remarquent l'un et l'autre ce qui les distingue. La culture, n'est plus seulement un code, vécue par son contraste. Elle est ressentie par opposition.

Pour cela s'opère une intéressante réévaluation de soi-même: l'identité ne s'accroche plus nécessairement à ce que la culture valorise le plus en soi, mais à ce qui marque le mieux les différences avec les cultures voisines. Certains traits sont alors mis en évidence, surestimés, dans la mesure où ils deviennent des *marqueurs d'identité, des symboles non plus de communication à l'intétieur de la culture mais de protection et de différence à l'égard des autres.*

L'identité qui émerge alors dans de telles situations est une identité en réaction, une identité de combat qui s'appuie sur des traits accessoires. On voit s'ériger en symbole des éléments qui paraissent triviaux, voire ridicules de l'extérieur. Il en va ainsi largement au sein de communautés telles que les francophonies d'Amérique, et certains attachements à des marqueurs linguistiques semblent ressortir plus de ce besoin de signifier des différences qu'à l'attachement intrinsèque à un héritage.

Mais les marqueurs sont nombreux, et de types divers. Certains sont d'emblée visibles: gestuelle, particularités de langage, vêtement, habitat, choix alimentaires, folklore, pratiques religieuses, médecine traditionnelle, etc . . . D'autres se placent à un niveau moins immédiatement accessible. Ce sont des formes propres de relations avec l'espace, avec le temps, une perception particulière de soi, de l'autre, du sexe, de l'argent, de la morale.

Tous ces marqueurs, qu'ils soient évidents ou plus discrets, opèrent comme autant de signes d'identification qui permettent dans des sociétés mélangées de séparer ceux avec lesquels on peut dire "nous" de ceux dont dira "les autres". Mais tout cela n'est pas aussi simple que lorsqu'il s'agit de reconnaître par leurs uniformes l'appartenance des athlètes d'une Olympiade. Ces marqueurs d'identité n'ont de sens que s'ils sont reconnus à la fois par ceux qui les portent et par ceux dont ils les démarquent. Aussi leur jeu est-il très fluctuant. Tel groupe soulignera son contraste avec l'un par la religion et avec l'autre par la langue. Dans un cas donné il utilisera comme signe de différence des écarts minimes, tandis qu'il niera ces différences dans un autre cas. N'en sommes-nous pas ici nous-mêmes une bonne illustration? Ayant choisi de nous rencontrer entre gens qui pratiquent collectivement la langue française, nous ne pouvons construire nos identités particulières que par nos contrastes dans l'usage de celle-ci. Imaginons un instant que nous soyons en ce moment dans un colloque international, où se parleraient l'espagnol, l'anglais, le chinois, le russe et le français, nous utiliserions au contraire le français pour affirmer cette part d'identité qui nous est commune. Pour exister, nous avons toujours besoin d'un "autre" et nous le créons en érigeant des barrières; nos identités se superposent ainsi, à la mesure des contrastes qu'elles exigent.

Le jeu des marqueurs dépend ainsi tout autant des situations que des groupes eux-mêmes. Et n'en est-il pas ainsi de notre identité elle-même, dont le profil se modèle lui aussi au gré des situations? Et si nous cherchons le noyau inaliénable de notre identité ne devons-nous pas réfléchir sur cette périphérie qui réagit aux autres plus qu'elle ne tient à nous, périphérie par laquelle nous nous définissons sous le regard de l'autre?

Tout cela nous indique combien cette approche de l'identité par les contrastes, même si elle est la plus courante, celle dont la tentation est la plus forte dans un ensemble comme le nôtre, est porteuse de périls. Une identité par confrontation, par marquage de frontières, risque d'être une identité qui naît du regard des autres, qui dépend de lui, qui se plie à lui, même pour s'affirmer.

N'existe-t-il pas une autre voie, plus positive?

Ceux qui partagent une identité culturelle (combinaison unique de langue, de religion, de coutumes, de rapports avec soi et avec le monde) peuvent trouver *au sein* de cette configuration leur référence primordiale. Ils adhèrent en commun à un mode de vie et de pensée. Et plutôt que de se référer aux autres, de s'identifier par contraste, ils prennent conscience de ce qui leur est commun. Il se passe alors un phénomène qui a profondément marqué les cultures humaines: cette conscience a besoin de se raccrocher à une source, à un point commun, reconnu par tous qui explique la culture ainsi partagée, mais surtout qui, en lui donnant un point d'origine, la marque au départ comme différente, comme particulière. Un lieu, un livre, un culte, un ancêtre fondateur, une histoire, peu importe quelle est la source pourvu qu'elle puisse historiciser la culture partagée, pourvu qu'elle permette à des hommes de faire converger leur regard vers un bien qui soit à la fois hautement personnel et entièrement partagé. Un "nous" s'affirme alors autour de cette référence d'identification: parole de Dieu, histoire des hommes, lieu sacré, elle explique ce "nous" que chacun ressent, elle le maintient contre le temps et les assauts des autres groupes humains. Et même elle peut le créer à partir d'un évènement réel ou mythique dont l'ampleur s'accroît à la mesure de ses effets.

Qu'elle soit réelle ou mythique au départ, la référence a besoin, pour être partagée, de se transformer en un schéma et l'histoire elle-même devient mythe fondateur. Lorsque la science s'attache à ramener cette histoire aux faits, l'irrationnel nécessaire à la pérennité des identités s'échappe soit vers d'autres références, soit vers la négation des faits.

Il se peut aussi que cette histoire mythifiée soit une histoire manipulée. Manipulée par un groupe extérieur, manipulée par une classe sociale. Une histoire construite par d'autres, mais par d'autres qui disposent du pouvoir de convaincre en raison des rapports de force qui existent entre les sociétés ou au sein d'une société. La référence d'identification devient un leurre semblable à ceux qu'utilisent les chasseurs pour attirer leur gibier. Un peuple s'y raccroche, il y croit, il pense que là est sa source, l'explication de lui-même, l'interprétation de son identité et de sa situation. Et il ne fait que se prendre à l'appeau préparé par d'autres qui le dominent et qui le voient ainsi de bonne grâce venir se placer là où ils le veulent.

N'est-ce pas ce qui est arrivé à certains des peuples qui se rencontrent ici? N'est-ce pas ce qui arrive encore au sein de certains d'entre eux, de certains d'entre nous? Et si la réflexion sur l'identité doit être aussi une réflexion sur l'authenticité, n'est-il pas temps de dépouiller les identités plaquées, les leurres d'identités?

Nous entrons là dans un tout autre domaine. Nous quittons celui de la science des configurations culturelles, pour passer à celui de la conscience, à celui de l'identité. Il ne s'agit nullement de se placer dans l'attitude étroite d'une psychologie individuelle, car le vécu de l'identité, la façon dont celle-ci est intériorisée et dont elle est affectée de valeurs, est un vécu social. Nos sociétés polyethniques sont un excellent lieu d'observation des mécanismes par lesquels c'est toute une situation sociale qui manipule ce niveau si intime de chacun.

Dans ces sociétés chaque individu fait partie simultanément, et de façon indissociable, de deux ensembles sociaux. D'abord la société globale, c'est-à-dire l'entité politique,

économique et spatiale au sein de laquelle se nouent les rapports entre groupes ethniques ou entre classes sociales. Puis un groupe ethnique, c'est-à-dire justement l'unité qui se définit par les marqueurs dont il a été question plus haut. Dans une société polyethnique, même s'il existe un certain partage de l'espace entre les groupes ethniques, les individus fonctionnent quotidiennement au sein de la société globale; les membres des divers groupes ethniques se rencontrent, participent à des activités communes, à des institutions collectives.

Rares sont les sociétés qui dissocient totalement ces deux types d'appartenance. Dans celles-ci, le destin d'un individu dans la société globale ne dépendrait que de lui-même, sans que son appartenance ethnique interfère avec son statut dans la société globale, soit pour hâter sa promotion, soit pour la défavoriser.

Le plus souvent, et là aussi les exemples sont nombreux dans les sociétés où nous vivons, l'individu se voit attribuer deux sources de statut. L'une émane de la société globale: il y est médecin ou balayeur, avocat ou plombier, homme d'affaire ou député; l'autre émane de son groupe ethnique. Les "marqueurs" linguistiques, religieux, raciaux ou autres sont les éléments qui servent à le situer. Ils viennent se combiner à son statut dans la société globale. Mais ils ne s'y combinent pas de façon neutre, et c'est là le point essentiel: non seulement ils distinguent, mais ils jouent un rôle dans l'attribution du statut. Par exemple, dans une société où le médecin a un statut supérieur à celui du plombier, il n'existe pas d'ambiguïté quant à l'appartenance sociale d'un médecin ou d'un plombier. Mais dans une société où il existe certes des médecins et des plombiers, mais aussi des Noirs et des Blancs, quel va être le statut du médecin noir face au médecin blanc et face au plombier blanc? Cela va dépendre du statut des groupes ethniques les uns par rapport aux autres.

Or qui dit statut dit hiérarchie. Et quels sont les indicateurs de cette hiérarchie? Ce sont justement ces "marqueurs" des particularités de chaque groupe. Ce qui n'était que moyen de différencier devient moyen de classer.

Là se situe une articulation capitale dans le vécu de l'identité: au sein d'une société polyethnique les symboles qu'utilisent les divers groupes sont placés dans un ordre hiérarchique au sein de la société globale. Or comme chaque individu fait aussi partie de la société globale, il accepte cette hiérarchie, même en ce qui touche les symboles qui lui sont propres.

Les rapports sociaux se transfèrent alors au niveau des rapports de cultures, et il naît une idéologie qui conforte la stratification de la société en transférant en termes de valeurs de culture les relations qui existent entre les groupes. Participant à deux identités, celle de leur groupe et celle que valorise la société globale, les individus apprennent alors à intérioriser le mépris de leur propre identité et de ses symboles. Tout en les gardant, tout en y adhérant de toute la force de leur affectivité, ils les rejettent lorsqu'ils vivent dans la société globale. Si bien que le partage entre sociétés passe au sein d'eux-mêmes et les déchire.

Les "marqueurs" d'identité culturelle sont alors devenus des signes de position dans la société globale. Au sein de celle-ci ils ont acquis un signe positif ou négatif selon qu'ils valorisent ou infériorisent celui qui les porte. De simples caractères descriptifs, ils sont devenus les éléments d'une algèbre sociologique. Celui qu'ils désignent ainsi trouve alors dans le fonctionnement de la société les racines d'une véritable ambivalence envers ce qui fonde son identité. D'une part il vit les valeurs et les symboles de son groupe et ne peut les dissocier de lui-même, d'autre part il en accepte la codification en raison de sa solidarité avec la société globale. S'il est porteur de traits que celle-ci dévalorise, il ne lui reste que quelques issues: soit d'intérioriser une infériorité, soit de se rebeller contre les valeurs de cette société, soit de remettre en question la société elle-même. Dépression, contestation ou révolution, trois issues à un même problème né des ambiguïtés d'une identité réprimée.

Et tous, ici, n'avons-nous pas ressenti, au moins dans certaines situations, cette répression, et la tentation de l'une de ces trois issues?

Mais également, et de façon moins consciente car la douleur qui naît alors n'est pas la nôtre mais celle de l'autre, n'avons-nous pas été tous dans une situation où nous exercions la répression? Il serait bon de nous interroger, non pas pour déclencher les joies morbides de la culpabilité, mais pour mieux juger de la conduite à adopter dans nos rapports, entre nous qui sommes si différents. Et de nos rapports avec d'autres encore plus lointains.

Dans le monde contemporain, les contacts entre cultures ne se font plus dans l'élan des missionnaires ou des explorateurs; ils ne se font plus non plus dans celui des colonisateurs et des conquérants. Ils n'en sont pas plus égalitaires pour cela. Un nouveau mythe a pris le relai, et a permis de redonner bonne conscience à des comportements anciens qui commençaient à se voir démasqués: *les contacts entre culture prennent le visage ambigu des actions de développement.* Une culture, une société sélectionnent les nouveaux étalons au long desquels on hiérarchise les sociétés humaines. Etalons économiques avant tout, le reste étant laissé dans l'ombre. Et un nouvel instrument de mesure est choisi, grâce auquel on établit un classement des sociétés. Les indices (PNB, revenu per capita, etc . . .) qui servent à construire cet étalon impliquent une certaine organisation sociale, une certaine façon d'appréhender le monde, une certaine façon de gérer la production et la consommation. Ils portent en eux une certaine définition de ce qui est souhaitable pour une société, et de ce qui est sans intérêt. Définitions qui naissent dans les sociétés qui ont construit ce nouvel étalon de comparaison et qui, à travers lui valorisent ce en quoi elles sont le plus fortes, le plus "développées" et laissent dans l'ombre ce en quoi elles sont le plus faibles. On compare par exemple Haiti et les USA sur le plan du revenu per capita. Certes. Mais alors, puisqu'on compare, comparer aussi sur le plan de la délinquance per capita, sur celui de la créativité culturelle, sur celui des formes et de la fréquence des maladies mentales etc . . . Or on ne retient comme critères de développement que ceux qui permettent de situer en haut de l'échelle les puissances dominantes. Si bien que de cette tautologie ressort nécessairement une image de leur perfection globale, face au vide des autres. Et cela ne rappelle-t-il pas d'autres idéologies, qui entre races et entre cultures ont toujours abouti à dévaloriser le plus faible, tout en lui laissant croire qu'il n'avait qu'à suivre la voie du plus fort pour devenir son égal? Mais en ne lui laissant jamais le choix des armes dans la compétition, on le maintient d'avance parmi les vaincus.

Le sous-développement cesse alors d'être perçu comme une inégalité localisée à certains aspects de l'économie, et il devient un état global, à éliminer sous toutes ses formes. Il nait ainsi une véritable idéologie du sous-développement: on ne se développe qu'en s'acculturant au plus développé. Acculturation qui déborde les secteurs où un changement est nécessaire et qui atteint l'ensemble des valeurs et des comportements culturels. Celui qui adhère à cette idéologie se trouve dans la situation décrite plus haut: mépris global pour sa culture, mépris de son passé, et finalement, au fond de lui, mépris de soi. Le sous-développement a poussé celui auquel il s'impose comme idéologie à se vivre comme sous-développé, à se rejeter, à accepter la supériorité intrinsèque de l'autre.

Là encore, une algébrisation des différences aboutit à *placer en arrière celui qui est différent.* Le définisseur de valeurs a polarisé à son profit le mouvement de l'histoire et a placé en arrière de lui ceux qui suivaient d'autres chemins. Qu'il s'agisse des idéologies qui naissent du monde occidental, ou de celles qui procèdent de l'analyse marxiste, toutes s'accordent pour cette captation de la première place au sein d'une course dont elles définissent seules les règles.

Qu'en est-il de l'identité dans tout cela? Vécue douloureusement, elle oscille entre l'acceptation du défi et le retour nostalgique sur le passé. Mouvements qui trouvent des échos politiques mais qui expriment surtout, au sein de chaque individu, la dialectique du regret et du rejet. L'anthropologue ne peut, le voudrait-il, ni intervenir directement, ni rester neutre. C'est là sans doute que sa présence et son oeuvre peuvent jouer un rôle, mais un rôle d'un ordre un peu particulier: il n'est pas question pour lui de prendre directement part aux débats. Il deviendrait automatiquement le tenant de l'un ou de l'autre parti et n'apporterait

finalement que des forces bien minimes. Par contre, son travail, laissé à la disposition de ceux qui vivent ces conflits, peut aboutir à nier les négations qui les détruisent. Face à la dérive de la culture et à l'angoisse, il apporte quelques points d'arrimage. Il refuse les hiérarchies issues de la confrontation des puissances et il permet de dissocier les changements économiques des efforts d'acculturation qui font payer si cher toute aide extérieure. Au moment où celle-ci pousse dans l'ombre le coeur des cultures, il a pour tâche de le replacer à la lumière. Il s'agit alors de permettre que les changements ne soient pas l'effet d'une défaite ou d'un alignement sur les puissants. Et que les hommes qui les subissent échappent aussi bien à l'aliénation des développements qu'à la nostalgie passéiste. Et là il est hélas plus facile de dégager des principes que de trouver d'emblée une voie qui garantisse le succès, mais c'est souvent en changeant le regard des hommes les uns sur les autres qu'on remanie le plus profondément leurs rapports et leur destin.

Chemin faisant, ces réflexions libres ont été marquées par un contrepoint que leur thème porte en lui: celui de la science avec la conscience. L'ethnologie, qui essaie d'être la science des configurations culturelles, des identités collectives, essaie d'apporter ses réponses. Elle a accumulé des observations, elle a dégagé des lignes théoriques. Mais malgré ses efforts, son apport, s'il se réduit à la science seule, demeure toujours partiel et sujet à caution. Car elle est elle-même prise dans le réseau des interactions qu'elle s'attache à décrire, et les solidarités qu'elle y noue orientent son message. Là plus qu'ailleurs, science sans conscience est ruine de l'âme, ici, c'est justement cette identité vécue parfois si douloureusement.

Mais cela veut-il dire comme certains démagogues en répandent la mode que l'ethnologie est une démarche du passé? Que ses solidarités ne peuvent être qu'à sens unique et que la science doit être considérée toute entière comme une démarche suspecte? Au profit justement de cette conscience qui permet aux grandes émotions de s'exprimer? Nous ne devons pas alors oublier non plus les excès de cette "conscience", en particulier en ce qui touche l'identité culturelle. Qu'il s'agisse de celle des nazis ou de tous les fanatismes racistes, qu'il s'agisse de ces forces idéologiques qui actuellement parcourent triomphalement les assemblées internationales et cautionnent les exactions des Etats, tous ne s'appuient-ils pas plus sur cette "conscience" que sur la science?

Et conscience sans science vaut-elle mieux que science sans conscience? Les tragiques dérives dont témoigne l'histoire nous montrent assez combien l'une est désiquilibrée sans l'autre.

L'IDENTITE CULTURELLE HAITIENNE

Jean-Baptiste Romain

On trouve en plus grand nombre, maintenant, les écrivains qui — par la variété de leurs oeuvres et la ligne de force directrice de leur pensée — contribuent à clarifier le problème de l'identité culturelle.

Problème commun en Amérique: à Haïti, à la quasi totalité des îles de la Caraïbe comme à plusieurs pays de ce continent.

Fernando Ortiz, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Price Mars entre autres l'ont abordé de main de maître dans un passé récent, et, à cet égard, font incontestablement figure de pionniers.

Toutefois, l'élaboration sinon la mise au point de nouveaux humanismes tels que la négritude, la francophonie, l'anglophonie, le consciencisme vient renouveler le problème en renforçant les données.

Il s'agit, aujourd'hui, grâce à des coups de sonde décisifs, lancés dans le passé de maintes régions d'Amérique, d'approfondir davantage la sociogénèse et la culturogénèse de ces régions afin de dégager les multiples personnalités résultant de la mise en contact des groupements entre eux ou avec les autochtones ou encore de la diaspora africaine au nouveau-monde avec les différentes ethnies européennes.

Les travaux de Roger Bastide, de François Raveau et de leur équipe en France, de Jean Benoist et de son équipe à Montréal, d'Albert Valdman et de son équipe à Bloomington (Indiana) sont significatifs en ce sens.

Les nôtres en Haïti, depuis quelque 15 ans, se situent dans la même perspective.

On peut les classer en trois grand groupes en se basant sur l'esprit qui les anime, à savoir:

a) inventorier les ethnies concourant à former la personnalité socio-culturelle de l'Haïtien;
b) réunir des documents sur l'aspect africain de la personnalité socio-culturelle de l'Haïtien;
c) réunir des documents sur l'aspect européen, particulièrement français de la personnalité socio-culturelle de l'Haïtien.

I — Inventaire des principales ethnies concourant à la formation de la personnalité de l'Haïtien.

Sous cette rubrique on peut ranger deux textes, l'un intitulé: *l'Homme Haïtien, ses origines ethniques, sa psychologie*, l'autre intitulé: *Mémoire sur l'Athropométrie en Haïti.*

A) *L'Homme Haïtien, ses origines ethniques, sa psychologie . . .* est publié dans les "Comptes rendus des Travaux du VIe Congrès International", des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Musée de l'Homme, Paris 1960. Cette communication au dit Congrès montre que l'Homme Haïtien aux points de vue physique et culturel est un produit de métissage.

Physiquement il tient des principales races connues: portant dans son anatomie nombre de traits de la race jaune, de la race blanche et de la race noire, naturellement dans des proportions fort inégales. Des éléments jaunes venus d'Asie ou peut être d'Océanie désignés sous le nom d'Arawak et Caraïbes, découverts en Haïti en 1492 ont contribué dans une

proportion infime, certes, à sa formation. En plus grande partie, des éléments blancs de la variété europoïde, tels l'Espagnol, l'Anglais, le Français ont mêlé leur sang au sang indien et noir. Dans cette catégorie blanche, l'apport français est toutefois le plus considérable. Le croisement des Français avec les Noirs transplantés d'Afrique donnera naissance aux mulâtres et sang mêlé. Enfin, des éléments noirs venus d'Afrique en quantité massive constituent le substrat, par excellence, sur lequel s'est développé le groupement haïtien. Ils viennent de régions diverses. Du Sénégal: Ouolofs, Peuls, Bamrabas, Mandingues; de la Côte des Graines et de la Côte d'Ivoire: Bouriquis, Misérables; de la Côte de l'Or: Aradas ou Dahoméens; du Bassin du Congo: les Congolais.

La culture haïtienne est marquée par cette formation composite. En témoigne, le comportement de l'Haïtien, sous le rapport littéraire, social, religieux et ethnique; comportement influencé fondamentalement par deux grands courants: un courant qui tend à l'imitation et à l'exotisme aboutissant même au bovarysme collectif et un autre qui prône l'indigénisme. En effet:

— La littérature haïtienne pendant longtemps est une littérature d'imitation, d'évasion du milieu et du réel haïtiens. Elle pastiche les maîtres français d'outremer. Elle est classique, pseudo-classique avec Chanlatte, Milscent; romantique avec Massillon Coicou, Damoclès-Vieux; parnassienne avec Probus Blot, Seymour Pradel; symboliste avec Thimothée Paret; surréaliste avec Clément Magloire St-Aude. Elle réagit, entre temps, sous l'impulsion de romanciers, poètes, dramaturges tels Antoine Innocent, Fernand Hibbert, Vandenesse Ducasse, Oswald Durand qui favorisent l'éclosion d'écoles nouvelles puisant leur inspiration et expression aux sources nationales, comme l école indigéniste en 1926 et l'école des Griots en 1932.

— Malgré la révolution sociale autant que littéraire prônée par l'école des Griots, la stratification sociale d'Haïti rappelle encore par certains côtés, la stratification de la Colonie de St-Domingue en blancs, affranchis et esclaves; stratification symbolisée actuellement par la bourgeoisie, les classes moyennes et les masses prolétariennes; la tendance étant la suivante: la bourgeoisie paralyse toute action unifiée des classes moyennes et prolétariennes mais repousse les classes moyennes qui essaient toujours de s'identifier à elle en refoulant la classe prolétarienne.

— Le comportement religieux de l'Homme Haïtien n'échappe pas non plus à l'influence du brassage ethnique. Il traduit un syncrétisme né de l'ancien animisme des noirs d'Afrique, du Catholicisme Romain et de certains avatars du naturisme indien autochtone. D'où une symbiose catholico-vaudou où les esprits des deux religions sont assimilés les uns aux autres au moyen d'un système de correspondance: ainsi le dieu africain Legba équivaut à St-Antoine. Naturellement, ce syncrétisme s'estompe, s'évanouit même chez les 15% de la population haïtienne représentant les diverses élites, mais là encore, il creuse l'âme du fidèle auquel il inflige une psychologie ambivalente.

— Haïti enfin, se présente comme une ethnie à culture mixte: européenne et africaine principalement. Par endroit le comportement haïtien imite si bien le comportement français qu'un écrivain en a conclu qu'Haïti est une province culturelle française. Mais Haïti est également une province culturelle d'Afrique noire parce que 85% de la population — soit 3,500,000 habitants constituant l'arrière pays — reproduisent quotidiennement des gestes d'ancêtres guinéens, congolais, sénégalais, inscrits depuis des millénaires dans leur inconscient collectif.

B) *Mémoire sur l'Anthropométrie en Haïti*, Imprimerie Vertières, 1946 — présenté comme thèse de sortie à l'Institut d'Ethnologie de l'Université d'Haïti — est un bilan des travaux locaux d'Anthropométrie à l'époque. Son originalité vient surtout de ce qu'il contient une mise au point d'anthropologie somatique et culturelle sur la question controversée des indiens en Haïti. Il s'agit de savoir si, partant d'écrits d'historiens de la colonisation, écrits affirmant l'extinction totale des indiens, on doit nier l'apport de ces derniers dans une étude visant à cerner l'identité haïtienne. En reconnaissant l'impossibilité

d'opérer, actuellement, au moyen de mensurations, nous avons révélé l'existence en Haïti d'îlots démographiques de métis indiens: à Belle-Anse sous le nom de Viens-Viens; à Kenscoff sur l'habitation Lamarque; à Gressier et à Morne à Bateau; à Petit-Goâve, sur les habitations Lebrun et Poulardier, à Grande Rivière du Nord, Pignon, St-Raphaël, Maissade, sous le nom de Zip-Zip.

En outre, nous appuyant sur les données de l'ethnographie, de la linguistique, de la technologie, nous avons mis en évidence des traces indiscutables de survivances indiennes.

II — Etudes appliquées à détecter l'aspect Africain de la personnalité socio-culturelle de l'Haïtien.

Peuvent trouver place, sous cette rubrique:

1) *Quelques moeurs et coutumes des paysans Haïtiens*, Imprimerie de l'Etat, Port-au-Prince, 1959;
2) Généralités sur le Vaudou Haïtien, in *Conjonction Revue Franco-Haïtienne*, Imprimerie Des-champs, 1970;
3) Théorie de la mort dans les campagnes Haïtiennes, *Bulletin du Bureau d'Ethnologie*, Série III, No. 17, Jan. 1958;
4) Carl Brouard et l'Ecole des Griots, in *Haïti Journal*, No. 9588, déc. 1962.

Les trois premiers ouvrages se complètent par la thèse commune qui y est soutenue, à savoir que les moeurs du paysannat haïtien, soit de 85% de la population globale, trouvent leur source dans les survivances africaines. L'illustration de cette thèse repose sur des exemples tirés de la technologie, de l'organisation sociale et de la religion.

Technologie

1) La poterie modelée entièrement à la main et dont la technique consiste:
   a) en apposition de portions d'argile sur une forme qui sert de moule;
   b) en application de boudins de même matière pour les opérations de finissage selon le procédé dit au colombin; s'observait chez les Africains transplantés à St-Domingue. Elle s'observe encore en Haïti. Elle coexiste — malgré sa régression actuelle — avec la fabrication au tour à bras d'importation française vers la même époque.
2) La paysanne dodue allant pleine d'entrain au marché et dont les couvertures des magazines reproduisent maintes photos coloriées, porte sur la tête son panier lourdement chargé. Elle se hâte, elle court, sans se se soucier le moindrement de l'équilibre du fardeau. Pourtant celui-ci ne va pas choir, malgré les mouvements désordonnés de la porteuse.

Cette coutume et l'assurance dans les gestes qui l'accompagnent ont été souvent signalées par les observateurs des tribus congolaises tel Monseigneur Le Roy.[1]

Organisation sociale

a) *Le coumbite*, se résumant en prestations réciproques de services entre gens de même région ou de régions différentes dans le but de réaliser une tâche déterminée, représente une modalité sociale du travail agricole, confine même à une ébauche de coopérative.
   Il semble correspondre à l'aspect économique de l'institution décrite sous le vocable de la fraternité d'Age, chez les Mali, dans l'ancienne Guinée Française. Herskovits, Roger Bastide l'assimilent, d'emblée, au Dokpwé dahoméen.
b) *Le plaçage* ou mariage coutumier en Haïti implique la polygamie dans ses conséquences.
   Il donne à l'épouse une position quasi semblable à celle de la femme noire au foyer.

Religion

— La mort, phénomène de désintégration de la synthèse humaine, libère deux principes spirituels qui vivifient l'individu haïtien: l'âme et le loa appelés également gros bon ange. Ceux-ci font l'objet des rites nombreux et laborieux, à ce moment précis. Or, par le loa, les croyances religieuses africaines pénètrent à fond la vie du paysan. Le loa, on le sait, définit un concept de forces surnaturelles qui se traduisent le terme Vaudou au Dahomay et celui de Orisha au Yorouba.

Les croyances aux dieux Vaudou connaissent en Haïti une grande fortune. La plupart se sont conservées quasi intactes. Comme en Afrique, Legba continue à surveiller les habitations et les carrefours; Ogou, à gouverner le domaine du feu, Agoué celui de la mer. Certaines autres ont été transformées, puis réinterprétées de façon originale. De déesse Marine, Avrêkêtê devient dieu guérisseur. Néanmoins, toutes ces croyances, dans l'ensemble, laissent leur empreinte sur les hommes, les choses et les institutions. Aujourd'hui, il apparait que l'esthétique paysanne — chants, danses, possession notamment — constitue l'effort le plus complet pour actualiser les gestes des Vaudou et perpétuer ainsi l'essentiel de l'ancien animisme dahoméen.

Carl Brouard et l'école des Griots appartient au bouquet d'hommage collectif offert au chantre d'inspiration Africaine, Carl Brouard, à l'occasion de son 65e anniversaire. A celui qui se vantait d'avoir, en Haïti, remis en l'honneur l'assotor[2] et l'asson africain,[3] et relancé la tradition des vieux Griots, nous nous adressions comme suit: "En ce temps-là (1926) vous reveniez, cher Brouard, de postes d'avant-garde comme la Trouée et la Revue indigène. Mais c'étaient des publications à notre gré, trop timides encore, pour l'expression de vos idées. Vous trouviez alors dans la doctrine des Griots qui s'élaboraient, l'atmosphère révolutionnaire en même temps que le cadre idéal pour mettre l'accent, comme il convient, sur la valeur d'une poésie et d'une littérature qui seraient à base d'action raciale. Il advient ce que vous savez: la pensée littéraire haïtienne éloignée jusque là de ses origines africaines, y alla puiser la sève vive qui ne cesse depuis de l'alimenter et de la guider dans le sens de son destin".

III — Etudes appliquées à détecter l'aspect européen, particulièrement français, de la personnalité socio-culturelle de l'Haïtien.

1) *Noms de lieux d'époque Coloniale en Haïti*, Imprimerie de l'Etat, Port-au-Prince, 1960;
2) *Remerciements en recevant les palmes académiques françaises*, Imprimerie du Séminaire Adventiste, 1970;
3) Notes sur la culture Française en Haïti, *Revue du Conseil de la Vie Française en Amérique*, Québec, 1973.

Noms de lieux d'époque Coloniale en Haïti est une recherche historique et archiviste. Cet ouvrage montre que l'Etat indépendant d'Haïti, depuis environ 170 ans, conserve dans ses institutions d'innombrables vestiges de son passé colonial et que l'occupation du sol demeure parmi les vestiges les plus tenaces: les vestiges de ce genre se traduisant, ici, en un ensemble de dénominations appliquées par les propriétaires français à différents lieux.

L'ouvrage se présente comme un catalogue commenté de ce qui suivit actuellement des dites dénominations dans le Département du Nord d'Haïti.

Pour établir ce catalogue, nous avons fait une comparaison des nomenclatures topographiques de la région vers 1789 avec celle dressée par le service haïtien des domaines en 1953. Suivant en cela la méthode employée par Eugène Revert[4] pour identifier les anciens noms de lieux actuellement connus à la Martinique. Il en ressort, 621 noms répartis en 32 noms d'affranchis, 504 noms de sujets français et 85 noms divers. Nous avons conclu en supputant la même proportion de noms français (soit 5 sur 6) survivant dans les quatre autres Départements traditionnels du pays, à savoir le Sud, l'Ouest, le Nord-Ouest, l'Artibonite.

L'onomastique, dans la perspective toponymique se révèle ainsi un outil fécond pour la recherche de l'identité culturelle.

Remerciements en recevant les Palmes académiques françaises comporte comme sous-titre "La France dans l'Anthropologie Haïtienne". Le choix et le développement de ce sous-titre, comme thème, répondent au motif principal d'attribution de la distinction, à savoir: la défense de la culture française tout au long de notre carrière, particulièrement pendant notre décanat à la Faculté d'Ethnologie. En large fresque nous avons brossé un tableau de l'évolution historique de la discipline ethnologique en Haïti. Ce tableau trouve l'ethnologie déjà balbutiante à St-Domingue, donc avant la mutation de cette colonie en l'actuelle communauté noire d'Haïti. Dès cette époque, en effet, des savants français intéressés à la dite communauté l'ont observée et y ont puisé les éléments de leurs réflexions. C'est pourquoi, pensons-nous, énumérer les figures d'haïtianisants français avant la lettre ou d'haïtianisants français contemporains revient à rappeler la dette contracter envers la France par la jeune Ecole de Sciences Humaines et Sociales constituée autour de la Faculté d'Ethnologie. Ces anciens haïtianisants s'appellent Moreau de St-Méry à qui l'on doit un premier essai d'ethnographie haïtienne, intitulé: Description . . . de la partie française de l'île de St-Domingue 1789; Michel Etienne Descourtilz auteur du Traité des Plantes Usuelles des Colonies Françaises 1809, ouvrage qui confine à l'ethnobotanique; M. Ducoeurjolly dont le manuel des Habitants de St-Domingue 1802 contient le premier vocabulaire connu français-créole et de conversation générale; Pierre de Vaissières, historien, sociologue essayiste de la colonisation par son ouvrage "La Société et la Vie Créoles 1909".

Leur Mouvement interrompu, un moment, reprendra avec la création de l'Institut d'Ethnologie en 1941 devenu Faculté en 1958 où les membres de la Mission Culturelle Française donnent aujourd'hui un enseignement régulier:

en Paléontologie et Géologie	(Jacques Butterlin 1946-1952)
en Dialectologie	(Simon Landau, 1946-1952)
en Sociologie	(Roland Desvauges 1952-1954)
en Géographie Humaine	(Paul Moral 1952-1956)
en Biologie Cellulaire et Paléontologie	(Robert Cornet 1960-1965)
en Histoire	(Bernard Foubert 1958-1964)
en Linguistique	(Robert Balard 1966-1967)
en Biologie	(Guy Robert 1965-1975)
en Histoire de la Civilisation	(Jacques Barros 1965-1973)
en Géographie	(Robert Cédille 1973 . . .)

Ainsi la coopération française spontanée, bénévole dans le passé, adaptée au nouvel état de chose né des protocoles culturels franco-haïtiens (1945 et 1973) continue de contribuer à l'orientation ainsi qu'au développement des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques en Haïti.

Notes sur la culture française en Haïti. Cette étude préparée pour le Conseil de la Vie Française en Amérique et prononcée en guise de conférence à la Maison Montmorency à Québec le 26 août 1973, tente d'établir un bilan sommaire des principales ressources culturelles françaises en Haïti: "La culture étant considérée dans la perspective des ethnographes et sociologues comme un tout complexe incluant les connaissances, les croyances, l'art, la morale, les lois, les us et toutes autres dispositions ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société."[5] Nous appuyant sur cette définition nous avons adopté la démarche rationnelle qui consiste à interroger successivement les aspects matériel, social, spirituel de la vie du peuple haïtien pour en dégager la connotation culturelle française. Résultat? Influence marquée de la France sous le rapport d'éléments matériels tels que habillement, cosmétologie, parfumerie.

Influence faible de la France sous le rapport d'autres éléments matériels tels que habitation, alimentation.

Influence marquée de la France sous le rapport de l'organisation familiale, du droit, de la justice, de l'éducation.

Influence marquée de la France sous le rapport littéraire scientifique et technique.

Influence marquée de la France sous le rapport de la religion, par la diffusion du Christianisme.

Cette influence culturelle française se manifeste surtout au niveau des villes et touche seulement 15% de la population. Remarque qui ne diminue en rien le caractère prédominant de cette culture en Haïti: d'ailleurs le fait est bien connu en matière d'acculturation et de contact de peuples que les petits groupes actifs influencent souvent de grandes masses de populations.

Conclusion

La culture haïtienne se présente dans ce résumé analytique de notre oeuvre comme un complexe de traditions et de modernismes, à large base d'institutions non encore modernisées, voire en situation de crise. C'est pourquoi, dresser un profil socio-culturel de l'homme haïtien reste une gageure, si ce profil ne traduit pas aujourd'hui encore un certain dualisme citadins-paysans, élite-masse avec tout ce que cette distinction comporte de différences dans les classes sociales, d'oppositions dans les mentalités, de projection vers l'Europe ou vers l'Afrique de la Traite.

En gros:

- Le citadin vit à l'européenne, à la Française surtout dans la classe bourgeoise: le proverbe dit bien: "lap fait la France".[6]
  Sa diète balancée résulte de formules rationnelles éprouvées. Son éducation en matière de nutrition semble depuis longtemps faite.
  Le paysan, lui, continue les pratiques ancestrales, souffre non seulement de sous-alimentation, c'est-à-dire de consommation calorique insuffisante mais encore de malnutrition, d'insuffisance qualitative et quantitative d'aliments de protection.
- L'habitation est souvent confortable, souvent luxueuse à la Capitale et dans les villes principales, où l'on applique autant que possible, pour sa construction les techniques les plus modernes de Le Corbusier.
- La maison paysanne reste primitive. Des poteaux verticaux plantés en terre, entrelacés par des gaules flexibles sont reliés au moyen de tenons et de mortaises. Le clayonnage formé par les gaules est enduit d'un torchis où se mélangent en proportion variables cendre, chaux, racines, bouses de vache.
  Le toit à armature en latte de bambou est recouvert de tiges de cannes à feuilles sèches et jaunies.
  Ce type classique de demeure comprend 3 pièces, une galerie latérale et une tonnelle pour les danses.
- La famille noyau de base de la société revêt deux formes en Haïti. Elle est nucléaire, conjugale en ville. Elle comprend les parents et leurs enfants, donc deux générations. Elle est étendue, indivise à la campagne où elle s'étend sur plusieurs générations: descendants d'enfants mariés ou "placés" en font partie. Grands-parents, parents directs, enfants vivent dans un espace géographique donné que l'on appelle "Lakou" (Cour). Ce genre de cour se retrouve encore chez les Kotoko, en Afrique.
  En ville, la famille est monogamique. Elle repose sur l'union d'un individu avec un individu de sexe opposé, comme en France.
  A la campagne, elle est polygamique. Cette polygamie présente l'aspect polyginique comme en Afrique et jamais polyandrique comme au Tibet.
  La polygynie haïtienne s'appelle "plaçage".

— Les loisirs remplissent 3 fonctions essentielles: délasser, divertir, favoriser le développement de la personnalité.
Multiples sont les loisirs auxquels s'adonnent les citadins: cinéma, radio, télévision, pêche, chasse, football, voyages; nous en passons. Ces loisirs figurent sur les régistres de toutes sociétés évoluées. Dans la société paysanne, les jeux dominants sont la gaghière ou combat de coq, le Rara, les Trois-sept.

— La société policée, celle des villes adopte le français comme langue, l'apprend exclusivement aux enfants; la paysannerie, elle, ne parle que le créole, "dévalorisé" issu des dialectes des colons français et des noirs amenés en esclavage.

— 3,000 étudiants venant de lycées et de collèges se familiarisent avec les méthodes des sciences, des lettres, des arts à l'Université d'Etat, sous la conduite de professeurs formés dans les meilleurs centres européens, américains ou haïtiens. Ils deviennent des avocats, des anthropologues, des médecins, des agronomes, des polytechniciens entre autres.
Ils renforcent annuellement l'Etat major qui fait placer Haïti à un rang appréciable parmi les pays de culture occidentale plus spécialement européenne et à variété française.
Par contre l'analphabétisme règne à la campagne dans une grande proportion. Il se resorbe heureusement depuis deux décennies grâce à des institutions gouvernementales telles que Onac, aidées d'organisations internationales.

— Officiellement les haïtiens appartiennent à la religion chrétienne. Ils sont surtout catholiques avec un pourcentage important d'adhérents aux cultes réformés.
Selon nos enquêtes récentes d'ethnographie et de sociologie, cette assertion serait vraie pour 15% environ de la population globale. Elle serait plutôt abusive en ce qui concerne 85% d'haïtiens qui vivent dans les campagnes, car ils pratiquent plutôt le vaudou.
Au total, la culture haïtienne se définit comme une culture métissée, à base d'éléments occidentaux franco-latins et d'éléments négro-africains: culture que l'environnement américain fait évoluer lentement vers une forme sui-generis et dont la stabilité ne peut être que l'oeuvre du temps.

Notes

[1] *La Religion des Primitifs*, page 117.
[2] Tambour.
[3] Instrument formé d'une calebasse fécondulée et servant à diriger les cérémonies vaudou en Haïti.
[4] Eugène Revert, *la Martinique*, Paris 1949, p. 272 et suiv.
[5] Herskovits, Melville J. *Les bases de l'Anthropologie culturelle*, p. 7.
[6] Il se comporte comme un Français.

LA TRADUCTION ET L'IDENTITE CULTURELLE DU CANADA FRANCAIS

Pierre Cardinal

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'expliquer longuement pourquoi il aurait été difficile de consacrer un colloque au problème de l'identité culturelle des francophones dans les Amériques sans y réserver une place à la question de la langue. On ne s'étonnera donc pas d'y voir consacrer le tiers des ateliers plus une séance plénière. Ce qui paraît encore plus révélateur c'est que notre atelier, qui porte sur la traduction, la publicité et l'identité culturelle du Canada français, a été placé par les organisateurs du colloque dans la section traitant de sociologie du langage. C'est, en effet, moins par ses aspects linguistiques que la traduction s'impose quand nous nous interrogeons sur notre identité culturelle que comme institution à fonction sociale nettement caractérisée comme nous allons le voir.

Dans l'expression de l'identité culturelle nationale, la langue, cela va de soi, joue un rôle capital. Aussi certains pays sont-ils allés aussi loin que de se donner une langue officielle à partir, selon le cas, soit d'une langue vernaculaire locale, soit d'une variété régionale d'une langue étrangère, à laquelle ils ont accordé, par volonté d'affirmation politique de leur identité culturelle, le statut d'idiome national normalisé. C'est le cas, pour ne citer qu'un ou deux exemples encore assez récents, de la République sud-africaine où les Boers et leurs descendants ont fait de l'afrikaans, variété régionale de néerlandais, une des deux langues nationales (avec l'anglais) des blancs du pays. On pense encore aux Norvégiens qui ont décidé, leur indépendance acquise, d'essayer de se donner une langue nationale unifiée à partir des deux principales variétés alors employées dans le pays.

Dans tous les états bi ou multiethniques les rapports linguistiques entre les groupes en présence passent presque inévitablement en partie par la traduction. Tout d'abord de façon spontanée: on a alors affaire à la traduction dite naturelle, celle qui se pratique en général spontanément entre bilingues. Les rapports et échanges entre les ethnies en présence augmentant souvent rapidement, la traduction est vite institutionalisée. Il semble bien que cette situation, celle de groupes très majoritairement unilingues en contact les uns avec les autres fut très tôt celle du Canada. Les historiens de la traduction nous apprennent que, dès les débuts, la Nouvelle-France a connu des traducteurs:[1] il s'agissait simplement, bien sûr, de colons qui servaient de truchements entre Français et Amérindiens dans des buts essentiellement commerciaux. Il est intéressant de noter en passant que, déjà, dès cette époque, ce sont les Canadiens, les "Français", minoritaires, qui étaient forcés de pratiquer un certain bilinguisme, les Indiens longtemps majoritaires dans les territoires partagés pouvant se permettre de rester unilingues. Sous le régime français la traduction resta cependant une activité marginale, celle, spontanée, des essentiels bilingues faisant le pont entre les deux peuples en présence.

Ce n'est qu'après la conquête anglaise que la traduction deviendra après s'être fait longtemps attendre, trop selon certains, un des rouages, bien modeste d'abord, de l'administration publique. Les contacts personnels entre les nouveaux administrateurs militaires, puis civils, anglais et les "Canadiens" moyens furent d'abord assez peu nombreux. Rapidement, cependant le nombre de ces administrateurs, bientôt suivis de commerçants, augmenta; et grâce à la présence prépondérante de ceux-ci dans la vie politique et commerciale de la colonie, l'anglais prit vite la place qui revenait à la langue des nouveaux maîtres: la première. A partir de ce moment les Canadiens — qui deviendront bientôt les Canadiens français — feront de plus en plus les frais d'un nouveau bilinguisme — la plupart

du temps à sens unique, situation qui, dans la bonne tradition occidentale, paraît tout à fait "normale" chez un peuple conquis par les armes et au territoire occupé, c'est-à-dire dans une colonie — et l'institution traduction sera née.

Bien modeste au début et sans structure précise, la traduction imposera sa présence officieuse — l'officielle lui sera refusée pendant près de deux siècles! — partout où des contacts se produiront entre les membres de ce qui deviendra vite deux communautés ethniques nettement identifiées. Cette traduction officieuse sera longtemps faite par des amateurs pleins de bonne volonté — et souvent d'ailleurs non dépourvus de bonnes connaissances générales et linguistiques — mais sans compétence particulière: journalistes, greffiers, commis aux écritures, hommes de loi, etc., sans oublier les inévitables secrétaires "bilingues". Au début de la Confédération, en 1867, on compte à la fonction publique fédérale un ou deux "traducteurs" (entendre secrétaires bilingues) par ministère.[2] Cette poignée de traducteurs ne recevra de reconnaissance officielle qu'en 1934, avec la création du Bureau (fédéral) des traductions et la nomination d'un "Surintendant" (sic) pour diriger une équipe de quarante hommes. Avec le réveil du nationalisme canadien-français dans les années 40 et 50 et les soubresauts de la "Révolution tranquille" des années 60, la bilinguisation, sinon la biculturalisation officielle du pays devient inévitable. C'est à partir de ce moment que de rouage administratif utile mais méconnu, négligé et, disons-le, pas toujours apprécié, qu'elle était, la traduction devient une profession socialement "visible" et politiquement indispensable: en 1965, en l'An V de la "Renaissance" canadienne-française, le nombre de traducteurs fédéraux en titre passe à environ trois cent-cinquante. En 1968, le besoin de traducteurs se fait si grand que le Bureau fédéral des traductions parrainera un programme de formation universitaire à l'intention d'un certain nombre de boursiers choisi par lui. Fait important à remarquer cependant, toutes ces bourses sont exclusivement réservées à des candidats qui ont le français comme langue de travail. Les résultats de ces efforts de recrutement ne se font pas longtemps attendre et en 1976 le Bureau pourra compter sur un contingent de près de treize cents traducteurs.

A notre point de vue, ce qui nous semble révélateur ici, c'est la répartition du travail entre les traducteurs des deux langues. En 1976, environ 90% des traducteurs fédéraux sont de langue maternelle française, contre environ 10% de langue anglaise.[3] Or, comme chaque groupe traduit dans sa langue propre, cela signifie que, grosso modo, 90% des documents importants de la fonction publique fédérale sont rédigés en anglais et 10% seulement en français.[4] On sait par contre que la fonction publique fédérale compte actuellement 25.9% de fonctionnaires francophones; c'est donc dire que moins de 40% de ceux-ci ont l'occasion de rédiger dans leur propre langue des textes assez importants pour être traduits dans l'autre langue officielle. Les 74.1% de fonctionnaires fédéraux anglophones, par contre, rédigent dans leur langue 90% des textes qui sont traduits.

Dans le secteur privé de l'économie on n'a pris au sérieux les besoins en traduction que depuis une date relativement récente et toujours en y accordant le minimum qu'exigeait la concurrence commerciale quand ce n'était pas tout simplement en cédant aux diverses pressions ouvertes exercées par le "marché québécois" ou par les gouvernements.

D'ailleurs la situation y est assez différente de celle du secteur public. Propriété d'intérêts anglo-canadiens ou américains dans une forte proportion des entreprises moyennes et presque exclusivement dans le cas des grandes entreprises, ces sociétés ne connaissent vraiment que l'anglais comme langue de travail. Jusqu'à tout récemment, cadres, employés, contremaîtres, jusqu'aux simples ouvriers, francophones ou allophones devaient y connaître l'anglais au moins assez pour le comprendre. Se comportant au Québec comme partout ailleurs au Canada, ces entreprises anglophones s'y contentaient de quelques intermédiaires bilingues — entendre francophones — pour ses contacts directs avec le public francophone. La traduction devint vite indispensable à partir du moment où ces entreprises se soucièrent de protéger leur "image" . . . et les postes de leurs cadres anglo-québécois. Et encore une fois la traduction se fit surtout de l'anglais au français! Même la publicité destinée aux

francophones du Québec est encore aujourd'hui en grande partie conçue et rédigée en anglais. Selon J. Delisle "au moins 70% des annonces de presse et télévisées diffusées au Québec sont des traductions".[5]

Faisant d'eux de véritables étrangers dans leur propre province, cette situation d'aliénation culturelle est vite devenue inacceptable aux Québécois et à leur gouvernement provincial. Depuis 1974 — depuis la fameuse loi 22 — ils ont entrepris officiellement et ouvertement d'opérer des transformations radicales dans le monde du travail. La francisation, puis la francophonisation, des entreprises anglophones semblent maintenant irréversibles. La traduction continuera probablement d'y fleurir comme dans toute situation semblable, mais elle cessera d'être à sens unique. Ou alors on en inversera la direction, comme il se doit, et c'est surtout du français à l'anglais qu'elle se fera dans un avenir qui saurait être très lointain.

Que peut constater l'observateur critique sur l'évolution du rôle de la traduction au Canada, plus particulièrement depuis environ une décennie?

D'abord que la traduction est devenue une véritable institution sociale omniprésente dans notre pays:

- cette institution est articulée par trois associations ou sociétés professionnelles provinciales (au Nouveau-Brunswick, au Québec et en Ontario) chapeautées par un conseil pan-canadien;
- elle compte sur une véritable armée de 2,000 traducteurs,[6] c'est-à-dire un traducteur pour 10,000 citoyens environ, ce rapport passant de 1 à 2,000 ou 2,500 par citoyen si l'on tient compte du fait que neuf traducteurs sur dix sont francophones, et que neuf traductions sur dix sont faites en français pour le public francophone (27% de la population du pays);
- elle est "approvisionnée" par six programmes d'enseignement supérieur menant à un grade universitaire — tous établis par des établissements d'enseignement francophones ou bilingues — sans compter les quatre ou cinq autres programmes de formation à temps partiel, le tout intéressant un millier d'aspirants traducteurs, cela essentiellement pour un petit marché de cinq ou six millions de personnes.

Ensuite, qu'étant donné sa nature, elle est un véritable miroir linguistique des rapports sociaux qui existent entre les membres des deux principaux groupes linguistiques du pays:

- l'institution traduction n'existe que pour communiquer à des francophones le contenu de textes de toutes sortes conçus et rédigés pour et par des anglophones;
- cette situation se répète chaque fois que les deux groupes sont en présence et elle est particulièrement flagrante dans la fonction publique fédérale et partout dans les entreprises privées québécoises qui ne sont pas la propriété de francophones.

Il se dégage donc une impression assez nette du bref tableau historique et descriptif que nous venons de tracer: du point de vue sociolinguistique qui est le nôtre, il existe au Canada deux sociétés, deux communautés nationales, dont l'une est essentiellement la société traduite, l'anglophone, et l'autre la société traduisante, la francophone. La société traduite est la société dominante (celle qui peut rester unilingue) et la société traduisante, celle qui est dominée (celle qui doit devenir bilingue). Même si on nous objecte que cette domination est le produit de nombreux facteurs historiques, cela ne change rien à la nature des rapports socio-politiques qui existent aujourd'hui entre ces deux sociétés et qui sont essentiellement des rapports de force.

La traduction est devenue une institution-tampon entre ces deux sociétés. Elle vise à donner à la société traduisante, la francophone, l'illusion de participer à la vie du pays tout entier alors que ce sont les membres de la société traduite, l'anglophone, qui y occupe presque toute la place. L'institution traduction joue donc un rôle éminemment politique — bien qu'en apparence modeste — dans la vie du pays. C'est vraisemblablement à son corps défendant que l'institution traduction assume ce rôle politique, sa fonction première, sa

vraie nature sociale pourrait-on dire, étant pratique, utilitaire et apolitique, celle de permettre à des gens d'une langue de comprendre des gens d'une autre langue avec qui ils entretiennent des rapports d'égalité. Il n'en reste pas moins que la traduction a vu sa fonction sociale se transformer au Canada et cela est particulièrement vrai des services du gouvernement de la fédération dont on serait en droit d'attendre qu'il y règnât la plus parfaite égalité possible. On sait malheureusement qu'il n'en est rien. C'est en cela que la traduction est une véritable institution-miroir de la situation collective du Canada français. Dans de telles circonstances il est permis de mettre en doute, pour le moment du moins, une grande partie de la supposée contribution de la traduction au maintien de notre identité culturelle. Seuls des changements considérables de nature politique sauraient renverser le courant actuel. Un certain nombre de signes nous permettent de croire qu'il ne s'agit pas d'un vain espoir. Alors seulement la traduction pourra devenir chez nous ce qu'elle est dans toute société normale: une institution privilégiée de communication bilatérale entre hommes de langues différentes.

Notes

[1] On consultera avec profit l'article de Jean Delisle, "Projet d'histoire de la traduction et de l'interprétation au Canada" dans le numéro spécial à venir de la revue *Meta*, vol. 22, no 1, Université de Montréal, mars 1977.

[2] Nous sommes redevable de ces chiffres et dates à notre collègue Jean Delisle de l'Université d'Ottawa et à la Direction du plan du Bureau des traductions.

[3] La création de la division de langue anglaise ne date que de quelques années; elle compte en 1975-76 environ 6% de l'effectif du Bureau. La section des langues étrangères travaille "en anglais" à 95% et représente environ 3% du Bureau fédéral.

[4] Ces chiffres nous ont été fournis par la direction du Bureau fédéral des traductions et par la Commission de la fonction publique du Canada.

[5] Op. cit.

[6] Sans parler des innombrables secrétaires, imposteurs, charlatans et autres amateurs à qui on confie des textes à traduire "puisqu'ils sont bilingues"! Au seul Bureau fédéral, les 1142 traducteurs ont traduits plus de 210 millions de mots dans la seule année 75-76.

LA PUBLICITE FACE AU NATIONALISME QUEBECOIS*

Frédérick Elkin

Une langue est toujours étroitement liée à la position socio-politique du groupe qui la parle. Les Anglais et les Français sont venus en Amérique en conquérants et ils ont pratiquement fait disparaître les langues indiennes. D'autre part, en France, ceux qui ont finalement pris le pouvoir parlaient la langue de la région de Paris et c'est cet idiome qui est devenu la langue de la France entière. Après avoir conquis l'Angleterre, les Normands en sont devenus l'élite et leur vocabulaire a pénétré tous les domaines pertinents de la langue anglaise. On pourrait citer nombre d'exemples où la langue est liée au contexte social.[1]

En réalité, ce n'est pas aussi simple que cela semble à première vue. Ce n'est pas seulement une question de pouvoir ni de position sociale qui détermine la place et le rôle de telle ou telle langue dans un milieu donné. Il faut également considérer l'organisation sociale du groupe qui parle cette langue, son système scolaire, militaire, l'influence de l'Eglise et d'autres institutions. Il faut aussi tenir compte des changements et des mouvements socio-politiques. Les groupes les plus actifs et les plus dynamiques dans une société peuvent avoir une influence considérable sur une culture et une langue.

C'est dans ce contexte que je voudrais donc parler de ma recherche sur la publicité au Canada français.[2] J'aimerais résumer brièvement quelques points saillants de cette recherche et commenter ses implications dans les rapports entre les groupes ethniques. Mais en tout premier lieu, il me faut dire quelques mots au sujet du nationalisme au Canada français et de la "Révolution tranquille".

Quelques spécialistes en sciences sociales ont distingué entre deux types de nationalisme au Québec: le nationalisme traditionnel et le néo-nationalisme.[3] Le premier a surtout caractérisé le Québec du XIXe siècle et celui du XXe jusqu'au moment de la Révolution tranquille, c'est-à-dire jusqu'au début des années soixante. Les tenants de ce nationalisme traditionnel mirent l'accent sur l'importance du passé et se firent les défenseurs d'une culture qui ne changeait que très lentement. Il importait à leurs yeux de maintenir cette dernière aussi stable que possible pour demeurer fidèle à la mission confiée aux Canadiens français, mission exigeant qu'ils gardent intactes leur foi et leur langue et qu'ils protègent les valeurs rurales ancestrales. Au foyer, à l'école et à l'église, on enseignait l'histoire des héros et des héroïnes qui ont exploré le pays et ont construit le Québec, fondant des hôpitaux et des écoles et faisant rayonner les bienfaits de la Foi. Définissant la *mission* des Canadiens français, Mgr Laflèche écrivait en 1866:

> Nous avons, comme nation, une mission à remplir, et, comme peuple, un but à atteindre . . . Tant que nous serons fidèles à la mission qu'ont reçue nos pères, tant que nous marcherons, sans dévier ni à droite ni à gauche, vers le but que la Providence nous a assigné, nous n'avons rien à craindre . . . La mission providentielle du peuple canadien est essentiellement religieuse: c'est la conversion au catholicisme des pauvres infidèles qui habitaient ce pays, et l'extension du royaume de Dieu par la formation d'une nationalité avant tout catholique.[4]

---

* Je remercie Jacques COTNAM pour l'aide qu'il m'a apportée dans la mise au point stylistique de cette communication.

D'une certaine manière, le nationalisme traditionnel servait d'excuse. Tandis que les Etats-Unis et le Canada anglais faisaient des progrès considérables dans les domaines scientifiques et techniques de même que dans ceux de l'industrie et de l'éducation, le Québec changeait peu.

Avec la mort du premier ministre du Québec, Maurice Duplessis, en 1959, et avec le changement de gouvernement qui suivit une année plus tard, commença ce qu'on allait bientôt nommer: la Révolution tranquille. Cette dernière est assurément motivée par un esprit nationaliste différent. Stimulée par ce néo-nationalisme, la Province de Québec connaît alors une véritable renaissance, un renouvellement authentique, et ce dans les domaines les plus divers. Pour nombre de raisons, on comptera dorénavant sur le gouvernement provincial pour prendre l'initiative. A lui sera confiée la tâche (qu'on avait jusqu'alors volontiers cédée à l'Eglise, du moins en très grande partie) de moderniser le Québec en revisant le système scolaire, en améliorant les services de la santé et du bien-être social, en revoyant le rôle de la police et en favorisant une meilleure application de la justice. Au gouvernement reviendra également le soin de veiller non seulement au maintien et à la préservation de l'héritage culturel canadien-français, mais aussi à son plein épanouissement sur le territoire québécois.

Si les Québécois (ainsi qu'ils avaient commencé à se nommer de plus en plus souvent) continuaient à vouloir se distinguer des Canadiens anglais, ils mettaient alors l'accent sur le présent et un mode de vie moderne, non plus sur le passé et des valeurs traditionnelles. Par ailleurs, face à la quasi omniprésence des anglophones dans la grande industrie et au gouvernement fédéral, ils affirmaient leur confiance de pouvoir réussir aussi bien qu'eux à s'acquitter de fonctions importantes. *On est capable* — telle était la nouvelle devise.[5]

L'avènement de ce néo-nationalisme québécois et ses manifestations nombreuses ne furent évidemment pas sans causer un remous. Rencontrant une vive résistance de la part des anglophones, ce néo-nationalisme fut aussi accueilli avec beaucoup de réserve par plusieurs Canadiens français. Reste que, d'une façon générale et malgré les inévitables controverses, il rencontrera l'approbation de presque tous les Québécois francophones et reçut l'appui de toutes les couches de la société.

On ne peut comprendre les changements dans le monde de la publicité au Québec, qu'en tenant compte de cette conjoncture dont je viens d'esquisser les grandes lignes et qu'en se souvenant que l'indignation contre *les Anglais* est demeurée vive. Il convient aussi de rappeler que ce sont des anglophones qui ont introduit au Québec le phénomène de la publicité moderne, tout comme ce sont eux qui ont vanté les bienfaits du commerce et de la consommation en vendant du tabac, des voitures, de l'essence, du savon, des boissons gazeuses, des produits de beauté, de la bière, etc. . . .

Pour que la publicité rejoigne efficacement les Québécois, il était donc devenu nécessaire qu'elle soit faite en français. La méthode la plus simple pour atteindre ce but, et qui de surcroît était à bon marché, paraissait être celle de la traduction. En général, la procédure consistait à préparer une campagne publicitaire en anglais, qui était souvent dispendieuse et qui exigeait beaucoup de temps, et à demander ensuite à une personne bilingue d'en faire la traduction. Inconnu et exerçant une profession sans prestige, le traducteur, qui était souvent franchement incompétent, était habituellement mal payé. Ne connaissant pas le français, les chefs d'entreprises anglophones ou leurs agents chargés des campagnes publicitaires ne pouvaient pas juger de la compétence des traducteurs qu'ils employaient. De fait, ce qu'on demandait au traducteur, c'était une traduction mot à mot aussi fidèle que possible à l'anglais.

Au cours des années, des Canadiens français qui travaillaient pour des agences de publicité ou pour des compagnies anglaises en qualité de traducteurs ont plus ou moins bien appris le métier de publicitaire. Les plus audacieux d'entre eux osaient de temps en temps critiquer les annonces traduites en français qui ne tenaient aucunement compte des valeurs ni des sentiments propres aux Canadiens français. Ils finirent par réclamer la possibilité de

faire eux-mêmes une publicité originale, en français, à l'intention des Canadiens français. Dans les années cinquante, ils reçurent enfin de leurs patrons anglophones la permission d'essayer.

Les quelques campagnes publicitaires qui furent tout d'abord préparées rappelaient presque toutes les valeurs de ce nationalisme traditionnel dont nous avons déjà parlé. L'une des premières visait à promouvoir l'enrôlement des Canadiens français dans les forces armées, au moment de la guerre de Corée en 1951. Cette campagne posa un véritable jalon; elle s'adressait aux sentiments et aux valeurs traditionnels du Canada français: gloire de la Nouvelle-France, importance de la famille, de la religion, des explorateurs . . . Je vous en cite deux exemples.

L'annonce montre une mère et son petit bébé; le crucifix est bien en évidence sur le mur; un soldat monte la garde. On y lit:

> **Béni fut son berceau. Foyer Canadien, temple de la famille, creuset des générations futures que nous voulons saines, fortes et libres. Ce foyer, et tout ce qu'il contient qui nous est le plus cher — épouse, soeur, mère, aïeux et enfants — est aujourd'hui menacé par le grand fléau du siècle, les sans-Dieu, un ennemi aussi cruel qu'insidieux.**

L'autre annonce montre un bateau où un matelot est de quart. On y lit:

> **Sur le grand mât d'une corvette. Samuel de Champlain, fondateur de Québec et père de la Nouvelle-France fut non seulement un grand explorateur, mais un navigateur infatigable. Fils et petit-fils de marins, il se découvrit dès l'enfance une irrésistible passion pour l'océan et les longs voyages. Ce fut de la hune du Don-de-Dieu qu'un de nos ancêtres, hardi marin au regard habitué à scruter des horizons illimités, aperçut pour la première fois l'emplacement du berceau de la nation canadienne.**

Ces annonces se terminaient par une invitation à s'enrôler dans l'armée, la marine ou l'aviation.

Egalement préparées à l'intention des Canadiens français, ces deux campagnes publicitaires commanditées par la Brasserie Labatt. L'une, en l'honneur du 50ième anniversaire de la compagnie, mettait en vedette un Monsieur Cinquante, un bûcheron qui portait une chemise rayée (à carreaux) et une toque de laine, costume traditionnel du Canadien français. Ce Monsieur Cinquante se promenait dans les rues en donnant des pièces de cinquante cents aux passants; dans les caricatures des bandes dessinées, il faisait aussi des exploits "extraordinaires".

La deuxième campagne publicitaire misait sur la généalogie, sujet très populaire chez les Canadiens français, descendants de quelques milliers de familles seulement. Un généalogue avait tracé l'histoire des noms de famille les plus répandus dans la province de Québec et un artiste avait préparé une esquisse identifiant le métier du premier colon ayant porté chacun de ces noms. On racontait aussi, brièvement, l'histoire de ce colon en mettant l'accent sur les faits glorieux de sa vie. La Brasserie Labatt fit paraître ces esquisses dans les journaux et en envoya un exemplaire à toute personne, portant l'un des noms repertoriés, qui en fit la demande. A titre d'exemple, citons cet extrait typique de la généalogie des Bélanger:

> **François Bélanger était originaire de Lisieux, en Normandie. Il arriva en Nouvelle-France en 1634, et s'établit aux environs de Québec. Maçon expérimenté, il savait bâtir avec la pierre et le mortier des habitations frustes mais solides. Son habileté fut un précieux atout pour la colonie . . . Mais c'est plus encore par sa nombreuse descendance que par son oeuvre de construction que François Bélanger a contribué à la survivance du Québec. Le 12 juillet 1637, il épousait Marie Guyon, dont il eut treize enfants. Ses cinq fils furent les ancêtres, à la deuxième génération, des familles du Québec qui portent encore aujourd'hui le beau nom Canadien-Français de Bélanger.**

Cette campagne connut un très grand succès; des milliers de Canadiens français écrivirent pour recevoir un exemplaire de leur généalogie. Un porte-parole de la compagnie expliqua plus tard:

> Croyez-le ou non, les lettres sont arrivées par milliers. La première année, nous avons . . . reçu 10,000 lettres pour les noms Tremblay et Bouchard. Et quelle ne fut pas ma grande surprise, en allant chez des parents, de voir justement que cette page de Labatt avait été encadrée et affichée dans la cuisine à la place d'honneur à côté du Sacré-Coeur. Il y a d'autres personnes qui nous ont écrit pour nous envoyer une foule de détails généalogiques, d'autres pour nous en demander. Si bien que c'était vraiment un mouvement populaire, et toujours le nom de Labatt était mis en cause. Cela a été une publicité extraordinaire pour nous.

Ces quelques exemples suffisent à montrer comment les campagnes publicitaires de cette époque faisaient appel aux valeurs et à la culture dont le nationalisme traditionnel se faisait l'ardent défenseur. Les annonces parlaient d'héroïsme, de la gloire du passé. Le Canadien français moderne était représenté par un bûcheron qui travaillait pour les "Anglais". C'était une publicité qui ne menaçait certainement pas la position de ces derniers, ni le status quo.

Tout comme les autres domaines, la publicité fut influencée par l'avènement de la Révolution tranquille. Les publicitaires Canadiens-français se sentirent engagés et, comme beaucoup d'autres, ils voulurent jouer un rôle propre à favoriser l'épanouissement culturel de leurs compatriotes. Comme les autres, eux aussi *se sentaient capables.*

En même temps, ils sont devenus militants. Depuis longtemps déjà ils se plaignaient de leurs directeurs anglophones. Ils commencèrent à hausser la voix: les commanditaires ne dépensaient pas assez d'argent dans la province de Québec; les Canadiens anglais n'étaient pas conscients des difficultés que pose une traduction; les Canadiens français méritaient des postes plus importants et de plus grandes responsabilités; il était désirable d'avoir des campagnes publicitaires, pensées en Français à l'intention de la population Canadienne-française.

Ce fut une histoire longue et difficile. Disons, pour la résumer, que les Canadiens français du monde publicitaire ont formé une association professionnelle; ils ont ensuite été en mesure de faire pression sur leurs employeurs et ils ont fini par gagner leurs points. Quelques-uns ont occupé des postes plus importants en demeurant au service de compagnies anglophones; d'autres ont fondé leurs propres agences de publicité, en se spécialisant dans la publicité faite en français.

Dans un cas comme dans l'autre, quand une compagnie anglophone demandait une traduction, les publicitaires Canadiens-français jouissaient d'une plus grande liberté et pouvaient modifier les annonces; parfois, ils mettaient sur pied une campagne originale destinée aux Canadiens français.

Dans cette conjoncture nouvelle que firent les publicitaires Canadiens-français? Ils ont tiré profit de la ferveur suscitée par le néo-nationalisme de la Révolution tranquille et imaginèrent des annonces où l'accent était mis sur l'identité ethnique. Cette fois-ci, cependant, il ne s'agissait plus de faire appel aux valeurs traditionnelles; on cherchait plutôt des thèmes modernes qui traduiraient le nouvel esprit dynamique de la population. Donnons quelques exemples de ces thèmes.

1. On formula des slogans distinctement français. Ainsi, on tira d'une chanson française le *Il y a de la joie* de Coca-Cola et à "It's the real thing", on substitua *le vrai de vrai.* Pour sa part, la compagnie British Petroleum adopta *Ca file en grand! y a de la BP dedans.* C'était assurément là une façon très simple et très bon marché pour dire au consommateur qu'on avait un esprit français.
2. L'aspect politique de la Révolution tranquille était dominant, au cours de ces années soixante. Du reste, ainsi que nous l'avons déjà signalé, on parlait plutôt du Québec que du Canada français. Plusieurs compagnies s'inspirèrent de cet esprit

nationaliste et en firent usage dans leur publicité: le café Maxwell House était "fabriqué ici dans notre belle province"; une tablette de chocolat Lowney's était "fabriqué au Québec pour le goût du Québec"; la bière Molson était "la préférée du Québec". On pourrait citer une foule d'autres exemples.

3. La culture populaire Canadienne-française étant différente à bien des égards de la culture populaire Canadienne-anglaise, les publicitaires s'efforcèrent souvent d'établir un lien entre le produit annoncé et le consommateur en misant précisément sur cette différence. Ainsi, par exemple, la compagnie Quaker Oats a introduit sur le marché québécois une nouvelle céréale sucrée et lui a donné le nom *Tintin*. Il va sans dire qu'une grande campagne publicitaire, distinctement française, salua la mise sur le marché de cette céréale. Précisons que c'est surtout à la télévision qu'on fit usage de ce mode de publicité. Les brasseries, en particulier, y eurent recours pour annoncer leur produit; on présentait alors un coin typique du Québec avec des danseurs et des chanteurs tout aussi typiquement québécois.
4. Egalement très populaire cette technique selon laquelle un Canadien français, souvent très connu, venait attester la qualité d'un produit. Ainsi cette annonce de la Brasserie Dow qui demandait: *Pourquoi Jean Charbonneau a-t-il adopté la bière Black Horse avec la nouvelle étiquette dorée?* Nombreuses, en réalité, furent les compagnies qui engagèrent des comédiens ou des étoiles du monde du sport pour dire un bon mot de leurs produits: à titre d'exemples, nommons Guy Hoffman pour le café Maxwell House, Roger Baulu pour la compagnie Bell, Henri Richard pour les voitures Ford, le Père Gédéon pour la bière O'Keefe, René Lecavalier pour Air Canada.
5. Très souvent utilisée aussi, la technique consistant à établir un lien entre la compagnie qui annonçait son produit et le nouvel esprit dynamique du Québec. C'est ainsi que la compagnie Moore Business Forms avait recours à des hommes d'affaires Canadiens-français pour faire sa publicité. Une annonce, par exemple, montrait une photo du président de Québec Poultry Ltd. en déclarant: "Nous contribuons à rendre l'aviculture profitable". La Brasserie Molson a eu recours à un procédé semblable de même que Hydro Québec qui expliquait fièrement: "Sillonnant rivières et forêts, d'intrépides Québécois construisent barrages, centrales, lignes de transport. Novateurs, créateurs, ils reculent chaque jour les frontières de notre activité, prenant ainsi la mesure de notre espace et de notre temps. Et de source profonde jaillit l'électricité, le confort, le bien-être, la prospérité".
6. Les compagnies Canadiennes-françaises jouissaient d'un certain avantage sur la question qui nous occupe présentement, puisqu'il leur était possible de faire directement appel aux sentiments nationalistes Canadiens-français. Les Distilleries Marchand s'annonçaient comme "véritablement Canadiennes-françaises" et vantaient leur "équipe totalement Canadienne-française". Une autre compagnie se disait "la seule entreprise Canadienne-française de machines distributrices automatiques", tandis qu'un fabricant de peinture déclarait: "C'est en achetant les produits manufacturés CHEZ NOUS par des CANADIENS FRANCAIS que nous nous aidons économiquement". Ce thème fut repris de nombreuses fois.

Quand on étudie la publicité faite à l'époque de la Révolution tranquille et au cours des années soixante et qu'on la compare à celle des années précédentes, on ne peut que constater un progrès considérable. Bien sûr, pour des raisons économiques et aussi parce que les valeurs Canadiennes-françaises ne diffèrent pas toujours de celles de leurs voisins anglophones, on a continué à traduire des annonces ou à les adapter. Toutefois, on s'est alors efforcé de respecter le génie de la langue française, tout en montrant un respect parfois exagéré pour les moeurs et l'identité Canadiennes-françaises. Ceux qui adaptaient les

annonces — ainsi que les anglophones qui les approuvaient — étaient assurément davantage sensibles aux goûts et aux valeurs des Canadiens français. Il y a eu ici convergence du dynamisme caractérisant la Révolution tranquille, des aspirations des publicitaires Canadiens-français et, évidemment, de l'ambition des compagnies d'augmenter leurs profits.

En étudiant ainsi la publicité, on se rend compte que cette dernière peut à sa façon témoigner des préoccupations d'une société. Elle peut aussi nous permettre de saisir les rapports entre certains groupes ethniques, et de suivre certains mouvements sociaux. C'est pourquoi il ne nous paraît pas exagéré de conclure que si, dans le cas qui nous a ici retenu, la langue avait pour fonction première la transmission d'un message publicitaire, elle ne servait pas moins à véhiculer des idéologies.

Notes

LE MAINTIEN DU FRANÇAIS EN ONTARIO

Raymond Mougeon

maintenir voire d'assimiler des membres des autres groupes linguistiques dans une localité donnée. A notre avis cette "loi" n'est valable que sur un plan général. En effet Castonguay (1974) a clairement démontré que les anglophones du Québec bien que minoritaires (à Montréal par exemple) assimilent la majeure partie des immigrants et mêmes certains francophones, augmentant ainsi leur nombre de façon sensible. De leur côté les francophones (79% de la population totale de Québec et 65% de la population totale de la ville de Montréal) assimilent assez d'immigrants pour compenser le nombre de leurs membres qui rejoignent la minorité anglophone; cependant ils n'arrivent pas à faire des gains substantiels aux dépens des groupes immigrants. Il est donc clair que des facteurs autres que ceux démographiques sont en jeu. A ce sujet la puissance d'attraction de l'anglais, langue du groupe majoritaire au Canada et aux Etats-Unis joue sans doute un rôle de premier plan. On peut donc mieux saisir ainsi pourquoi, bien que nettement majoritaires dans certains comtés du Nord Est de la province de l'Ontario (81% dans le comté de Prescott et 84.3% dans le comté de Russell), les Franco-ontariens y maintiennent leur nombre ou subissent des pertes minimes, mais n'arrivent pas dans l'ensemble à assimiler des membres de la minorités anglophone. Ceci dit il ne faut pas en conclure que dans les localités de l'Ontario où les francophones sont minoritaires ceux-ci sont condamnés à l'assimilation rapide. Ainsi dans plusieurs localités où les franco-ontariens représentent moins de 20% de la population (Pembroke: 10.2%, North Bay: 17.4%, Toronto: 3.7% et Welland: 17.1%) ils montrent une capacité certaine de résistance à l'absorption par les anglophones, puisqu'on y trouve les taux de maintien suivants: Pembroke, 47%; North Bay, 68%; Toronto, 69% et Welland, 82%.

Parmi les autres facteurs que l'on a considérés comme pouvant jouer un rôle important pour le maintien d'un groupe linguistique minoritaire il faut mentionner l'ensemble des institutions qui véhiculent la langue de ce groupe. Ainsi la ***présence*** ou ***l'absence*** d'écoles, d'églises, de services gouvernementaux, de services publics ou privés (hôpitaux, téléphone etc.) et d'organisations socio-culturelles fonctionnant en langue française contribuent sans doute de façon véritable au maintien ou au déclin de la langue française en Ontario. A ce sujet il est possible que les gains considérables enregistrés par les Franco-ontariens durant les quinze dernières années dans le domaine de l'enseignement en langue française (Churchill 1976) renforcent dans une certaine mesure la position du français en Ontario. Toutefois il est sans doute trop tôt pour mesurer l'importance de ce facteur[6] qui n'entraîne pas toujours le maintien de la langue minoritaire (cf. Macnamara 1971 et plus bas). Il est également possible comme l'indique Vallée et Dufour (1974) que dans les localités où le taux d'assimilation des francophones n'ait pas atteint un point de non-retour (plus de 50% des gens de langue maternelle française ayant abandonné le français à la maison) la présence de services de langue française (tels que mentionnés plus haut) peut avoir une influence décisive sur le maintien du français dans ces localités. Ceci dit, l'existence de services en langue française est une des conditions nécessaires du maintien du français en Ontario, il convient de tenir compte d'autres facteurs tout aussi importants à savoir l'attitude des usagers à l'égard des institutions mentionnées plus haut, l'usage qui est fait des services de langue française par ces mêmes usagers, sans parler des attitudes des responsables de ces services. Considérons un instant le domaine de l'éducation de langue française. Dans les écoles secondaires de langue française, la langue d'enseignement est la plupart du temps le français; par contre quand les élèves communiquent entre eux ou avec certains de leurs professeurs en dehors des classes à l'école, ils ne le font pas toujours en français. Ainsi pour citer quelques exemples dans les deux écoles secondaires franco-ontariennes de la ville de Sudbury (localité où les francophones constituent une forte minorité) les élèves communiquent plus en anglais qu'en français; dans la banlieue nord ouest de Sudbury où les francophones sont majoritaires les élèves du secondaire communiquent le plus souvent en français; à Hawkesbury où les francophones sont majoritaires les élèves du secondaire communiquent en français; à Toronto et Welland où les francophones sont minoritaires on trouve la tendance inverse.

Les attitudes des parents face au principe de l'enseignement en langue française sont elles aussi loin d'être uniformes. A Welland par exemple, la communauté francophone est plus ou moins divisée entre ceux qui voudraient qu'à l'élémentaire comme au secondaire les matières scientifiques (physique, chimie, mathématiques, technique) soient enseignées en anglais et ceux qui voudraient que l'enseignement (exception faite des cours d'anglais) dans les écoles élémentaires et secondaires soit donné en français. Face à ce conflit les autorités scolaires ont dû faire un compromis et offrent au niveau du secondaire certaines matières scientifiques dans les deux langues.

Considérons un instant le domaine des média. Si la radio et la télévision de langue française (Radio Canada surtout) sont enfin implantées presque partout où il y a une concentration de Franco-ontariens tous les francophones n'utilisent pas également les média de langue française. Ainsi dans une étude détaillée de l'usage linguistique de la population francophone de Welland (Mougeon et Hébrard 1975) on a constaté que la majorité des jeunes francophones (20-35 ans) écoutait rarement la radio et la télévision française et lisaient très peu les journaux de langue française, alors que dans l'ensemble, les vieilles générations (65 ans et plus) utilisaient beaucoup plus les média de langue française. On aimerait savoir si de telles différences se retrouvent dans les régions de l'Ontario où les francophones sont majoritaires. Toujours dans le même domaine, dans la même étude on a constaté que d'une façon générale les francophones appartenant à la classe des "professionnels" utilisent plus les média de langue française que les francophones appartenant à la classe ouvrière.

Considérons finalement les domaines des organisations socio-culturelles. Durant notre enquête à Welland nous avons recensé les organisations socio-culturelles des Franco-ontariens. Nous avons trouvé qu'il y en avait un nombre appréciable, mais comme pour les média, nous avons constaté que les jeunes fréquentaient très peu ces organisations. D'autre part, toutes ces organisations ne fonctionnent pas toujours totalement en français. Ainsi le club responsable des activités sportives, la seule de ces organisations que les jeunes fréquentent de façon relativement assidue, fonctionne presque totalement en anglais. Toutes ces considérations devraient nous convaincre que la présence d'institutions socio-culturelles franco-ontariennes n'implique pas forcément que celles-ci fonctionneront toujours en français ni que leurs usagers les utiliseront au maximum.

Pour ce qui est du maintien du français par les minorités franco-canadiennes il faut aussi tenir compte d'un facteur qui est à notre avis d'une importance cruciale, à savoir les attitudes et le comportement linguistique des parents. De nombreuses études (Havel 1972, Mougeon et Hébrard 1975, Mougeon et Savard 1976, Savard et Mougeon 1976, Vachon 1973) ont montré que les parents pouvaient jouer un rôle de premier plan en ce qui concerne le maintien ou la disparition du français en Ontario. Ainsi dans leur étude de la population francophone adulte de Welland, Hébrard et Mougeon (1975), ont constaté que si les parents de langue maternelle française n'utilisaient pas toujours le français pour communiquer entre eux (les plus jeunes ayant tendance à préférer l'anglais) ils avaient par contre tendance à parler à leurs enfants en français le plus souvent. Dans une autre étude (Savard et Mougeon 1976), on peut remarquer que les élèves des écoles élémentaires de langue française dont les parents s'expriment surtout en anglais ont tendance très tôt dans leur enfance à parler à leurs parents surtout en anglais, à communiquer entre eux (à la maison et en dehors de la maison) surtout ou toujours en anglais et à préférer les livres anglais aux livres français.[7] Chez les enfants des parents qui s'expriment la plupart du temps en français on constate dans l'ensemble une tendance à utiliser plus de français et à préférer les livres français. Toujours dans le même domaine Mougeon et Savard (1976) ont montré que dans la paroisse catholique française de Welland la proportion des mariages mixtes et des mariages non-mixtes est restée à un niveau relativement stable et bas, de 1930 à 1961, pour augmenter sensiblement par la suite, à tel point que durant la période 1973-1975 les

mariages mixtes l'emportaient pour la première fois sur les mariages entre francophones. Dans cette même étude on montre que les couples mixtes de la paroisse française sont nettement moins fidèles aux écoles de langue française que les couples non-mixtes. Plus précisément durant la période 1950-1975, 95% des couples non-mixtes ayant des enfants ont envoyé ceux-ci aux écoles françaises alors que seulement 40% des couples mixtes en ont fait autant. Il est intéressant de constater que Havel (1971) a trouvé des résultats *similaires* à Sudbury où les francophones constituent une forte minorité. Ainsi selon l'auteur en 1970 alors que pour la première fois une école publique secondaire de langue française venait d'être créée, 78% des couples non-mixtes envoyaient leurs enfants aux écoles de langue française alors que 28% des couples mixtes y envoyaient les leurs. Si Havel a trouvé pour les deux groupes de parents des pourcentages inférieurs à ceux de Welland, c'est avant tout dû au fait qu'en 1975, à Welland l'école secondaire publique de langue française (créée en 1969) avait eu le temps d'attirer un maximum d'élèves franco-ontariens, contrairement à celle de Sudbury qui, comme nous l'avons mentionné, venait d'être créée en 1970. Quoiqu'il en soit ces deux études montrent que contrairement à ce que pensait Lieberson en 1971, ce n'est pas uniquement les couples non-mixtes qui entraînent l'assimilation du groupe francophone, mais aussi les couples mixtes[8] qui comme nous venons de le voir ont un taux assez bas de fidélité aux écoles de langue française.

Finalement, toujours dans le domaine du rôle joué par les parents dans l'assimilation linguistique, Hébrard et Mougeon (1975) ont démontré que la langue parlée le plus souvent entre les parents et les jeunes enfants (2ème année) des écoles élémentaires franco-ontariennes de Welland et Sudbury, avait une influence nette sur l'acquisition linguistique de ces mêmes enfants. Plus précisément les auteurs ont étudié l'acquisition de l'anglais par deux groupes d'élèves, l'un dont la langue de communication usuelle avec les parents était l'anglais, l'autre dont la langue de communication usuelle était le français. Les enfants du premier groupe se sont révélés avoir une maîtrise de l'anglais nettement supérieure à celle des enfants du deuxième groupe. A notre avis, toutes ces études illustrent clairement le rôle crucial que peuvent jouer les parents dans le domaine du maintien de la langue française en Ontario et sans doute au Canada en général.

Après avoir examiné certains des aspects sociologiques (au sens large du terme) du maintien du français en Ontario, nous pouvons maintenant nous arrêter un instant sur certains des aspects linguistiques du même phénomène. Dans notre étude du français parlé et écrit des élèves des écoles franco-ontariennes de Sudbury et sa banlieue et de Welland, nous avons essayé et allons continuer à essayer, à l'instar de l'optique recommandée par Fishman, Cooper et Ma (1968) d'analyser le français des élèves en fonction des caractéristiques du contexte socio-communautaire dans lequel ce français est utilisé. Ainsi dans deux études récentes (Mougeon et Carroll 1976 a et b) on a constaté que les élèves de 9ème et 12ème années des écoles franco-ontariennes des localités mentionnées plus haut, n'ont pas maitrisé certaines des règles d'usage du français canadien formel écrit. Nous avons attribué ce phénomène à plusieurs faits: (a) la création en Ontario d'institutions qui véhiculent les variétés de français formel remonte à un passé récent (cf. les écoles secondaires de langue française, la télévision française etc.) ou (b) ces institutions ne sont pas encore disponibles dans toutes les régions de la province où il y a des francophones (à Welland par exemple on ne peut pas obtenir le Droit, l'unique quotidien franco-ontarien et on peut difficilement recevoir les émissions de télévision française sans le "câble") (c) les jeunes Franco-ontariens montrent assez peu d'intérêt à l'égard de certaines de ces institutions (cf. plus haut) et (d) il y a une absence quasi-totale d'enseignes, affiches, panneaux, etc., écrits en français et de magasins qui veulent des journaux, magazines et livres français, dans les communautés mentionnées plus haut. A la lumière de ces faits on comprend mieux le pourquoi des problèmes linguistiques constatés chez les élèves. Dans une optique similaire nous avons établi dans ces études un rapport entre la présence de structures dues à l'influence de la

langue anglaise (anglicismes et autres) dans le français parlé et écrit des élèves et l'exposition massive à l'anglais à laquelle ces derniers sont soumis au foyer et en dehors du foyer dès leur plus jeune âge. A ce sujet on peut signaler qu'à Welland les élèves les plus âgés de l'école secondaire franco-ontarienne déclarent préférer s'exprimer en anglais plutôt qu'en français. Nous étudions présentement la possibilité d'étendre notre étude sociolinguistique du français à des jeunes Franco-ontariens à des localités de l'est et du nord de la Province. Si une telle étude voit le jour nous espérons arriver à des résultats relativement différents et plus réconfortants. Il nous faut également mentionner un aspect connexe du français des jeunes Franco-ontariens de Sudbury et sa banlieue et de Welland, à savoir comment il se situe par rapport au français des jeunes Québécois unilingues. Une comparaison du français des élèves franco-ontariens de Sudbury et de Welland avec celui d'un groupe de jeunes francophones unilingues de la ville de Québec (nos propres données) et celui des francophones de Montréal (données de Sankoff et Cedergren) nous a révélé, que la plupart des structures attribuables à l'anglais que nous avons trouvées dans le français des jeunes Franco-ontariens ne se retrouvent pas dans celui des Québécois unilingues (résultat attendu). De plus, les deux études de Mougeon et Carroll (1976 a et b) et celle de Mougeon F. (1976) ont montré que par rapport au français du Québec et au français d'Europe le français des jeunes Franco-ontariens montre une forte tendance à la simplification ou régularisation des complications morphologiques (par ex: la généralisation de l'auxiliaire *avoir* aux temps du passé composé et du plus-que-parfait). L'existence d'une telle tendance n'est sans doute pas étrangère à la carence, notée plus haut, au niveau de l'exposition aux variétés formelles de français canadien pour les villes de Welland et Sudbury.[9]

Dans le contexte d'une étude du maintien du français en Ontario on peut également aborder le phénomène plus général (incluant celui de l'assimilation linguistique) de l'acculturation ou assimilation culturelle (Vallée, Schwartz et Darknell 1957) c'est-à-dire l'adoption par la minorité des traits culturels de la majorité. Parmi les études qui traitent du problème de l'acculturation des Franco-ontariens il f ut citer celle de Comeau (1969). Dans cette étude l'auteur a tenté de mesurer le niveau d'acculturation des jeunes Franco-ontariens dans cinq régions de concentration francophone située respectivement dans le Grand-Nord, le Moyen-Nord, le Sud, le Sud-Ouest et l'Est de la Province. Un résultat notable de l'étude de Comeau est que sa mesure de l'acculturation région par région correspond à l'analyse de l'assimilation linguistique en Ontario de Joy (1967) et préfigure les études de Allard (1973) et Castonguay (1974) ces dernières études reposant sur les données du recensement de 1971. En effet, toutes ces études ordonnent les cinq régions francophones de l'Ontario de la même manière: les plus acculturées ou assimilées (assimilation linguistique) se trouvant au Sud et au Sud-Ouest et les moins acculturées ou assimilées se situant dans le Grand-Nord ou à l'est. Toujours dans le même domaine c'est-à-dire les relations entre l'acculturation et l'assimilation linguistique il faut signaler l'étude de Schneiderman (1974) réalisée auprès d'un groupe d'élèves (3ème année — 12ème année) de deux écoles franco-ontariennes de Welland. Le mérite principal de cette étude est de montrer qu'il n'y a pas forcément une correspondance entre l'identification ethnique des élèves et leur comportement linguistique. Plus précisément, l'auteur constate que tôt dans leur scolarité les élèves ont tendance à préférer l'anglais comme langue de communication (observation corroborée par l'étude de Savard & Mougeon (1976) qui a porté sur tous les élèves des écoles élémentaires franco-ontariennes de Welland), par contre du début jusqu'à la fin de leur scolarité les élèves étudiés par Schneiderman s'identifient fortement au groupe canadien français. Cette constatation amène l'auteur à penser qu'il est possible de distinguer entre les attitudes pragmatiques des élèves (préférence pour l'anglais langue utilitaire) et leurs attitudes plus "sentimentales" (identification au groupe ethnique français).

Avant de conclure la présente étude nous parlerons brièvement de l'influence de deux autres facteurs sur le maintien du français en Ontario, bien qu'il n'existe pas (à notre connaissance) d'études systématiques à ce sujet pour l'Ontario. Le premier de ces facteurs

est l'émigration de francophones en Ontario. Il est incontestable que ce facteur ait une incidence sur le maintien du français puisque c'est avant tout l'émigration de francophones qui est à la base de la population franco-ontarienne. D'autre part, dans notre étude des mariages mixtes à Welland (Mougeon, Savard 1976) nous avons constaté que l'immigration massive de Québécois à Welland pendant à peu près la deuxième guerre mondiale a entraîné une diminution sensible du nombre des mariages mixtes célébrés dans la paroisse catholique française; cette diminution a sans doute (hypothèse plausible) produit elle-même un ralentissement temporaire du processus d'assimilation linguistique. Toutefois on devrait, à notre avis, se garder d'attribuer un poids excessif au facteur immigration pour ce qui est du maintien du français en Ontario à l'heure actuelle. En effet on ne connait plus à présent en Ontario les importantes immigrations de francophones qui se sont produites il y a plusieurs décades. D'autre part, si l'on considère une ville comme Toronto où les francophones (parmi bien d'autres groupes linguistiques) émigrent régulièrement on ne peut s'empêcher de constater que le français à Toronto subit des pertes certaines (cf. plus haut).

Le deuxième facteur que l'on peut également mentionner est celui de l'amélioration socio-économique de la minorité franco-ontarienne. A ce sujet nous renvoyons notamment le lecteur à D'Costa (1972) et Allaire et Toulouse (1973) pour une description détaillée de la position socio-économique des Franco-ontariens. Comme le constate ces auteurs les Franco-ontariens ont encore du chemin à faire pour arriver à un niveau de revenu et d'éducation moyen comparable à celui de la majorité anglo-ontarienne. Si la position socio-économique des Franco-ontariens devait s'améliorer dans un avenir proche, on pourrait supposer qu'une telle amélioration entraînerait indirectement une plus grande anglicisation de la population franco-ontarienne. En effet nos propres études (Mougeon et Hébrard 1975) à Welland et celle de Vachon (1974), dans la région Ottawa-Carleton ont montré que chez les Franco-ontariens qui possèdent un niveau supérieur d'éducation (classe des professionnels) on trouve un état de bilinguisme beaucoup plus avancé que chez les Franco-ontariens qui ont un niveau d'éducation assez bas (classe ouvrière). Ceci se comprend en partie dans la mesure où après l'école secondaire et il n'y a pas si longtemps, après l'élémentaire, en Ontario les possibilités d'éducation en français étaient relativement restreintes. Toutefois, encore ici, faute d'étude systématique de la relation entre le niveau socio-économique des Franco-ontariens et leur taux d'assimilation on ne peut que conjecturer sur l'importance du rôle joué par ce facteur.

En conclusion de notre étude on peut noter que le maintien du français en Ontario est un phénomène qui est la résultante d'une série de nombreux facteurs qui peuvent avoir une influence plus ou moins importante. L'état actuel de la recherche sur le maintien du français au Canada ne nous permet pas de se prononcer sur l'importance respective de chacun de ces facteurs. Nous en sommes encore à la phase de leur identification et à celle de la description des mécanismes d'assimilation ou de maintien du français. D'autre part, ces facteurs décrits un à un dans le cadre de notre étude sont en réalité interdépendants. Ainsi pour reprendre l'hypothèse de Vallée et Dufour (1974), l'efficacité du soutien institutionnel apporté à la communauté francophone ontarienne est probablement liée à la position majoritaire ou minoritaire des francophones dans une localité donnée. Pour pouvoir pondérer les divers facteurs examinés plus haut il faudrait effectuer plusieurs études socio-linguistiques détaillées dans diverses communautés francophones qui pourraient être semblables sur le plan démographique par exemple, mais différer sur d'autres plans (reçevait ou non la télévision française etc.). Il serait alors *peut-être* possible de mesurer l'effet que peut avoir la présence ou l'absence de certains facteurs sur le maintien du français. De telles études pourraient sans doute permettre aux personnes qui oeuvrent pour le maintien du français en Ontario d'agir de façon plus efficace. Néanmoins, on espère que la présente étude aura contribué à améliorer tant soit peu notre compréhension des conditions de maintien du français en Ontario.

Notes

[1] Je tiens à remercier M. N. Maillard et F. Mougeon pour avoir bien voulu relire la présente version de cette étude, permettant ainsi de l'améliorer.

[2] A notre avis une meilleure compréhension des facteurs qui peuvent contribuer au maintien du français en Ontario devrait être utile aux divers organismes concernés par cette question. C'est en partie à leurs représentants que s'adresse cette étude. A ce sujet on peut mentionner qu'à Welland, où nous avons effectué une enquête sociolinguistique auprès de la communauté francophone, les autorités scolaires utilisent les résultats de nos études non seulement dans le domaine éducatif mais aussi sur le plan de l'action et de la revendication communautaire.

[3] Le taux de maintien ainsi calculé peut être positif (plus de 100%) égal à 100% ou négatif (moins de 100%). Ainsi en Ontario la communauté anglophone avait en 1971 un taux de maintien de 133% (4,576,010 personnes d'origine ethnique britannique pour 5,971,570 personnes de langue maternelle anglaise). Sur la base d'une telle mesure Castonguay (1974) a établi la notion du taux d'attraction des deux langues officielles c'est-à-dire la capacité ou l'incapacité des deux langues officielles à assimiler les communautés linguistiques immigrantes qui ne sont ni française et ni anglaise. Avec un taux de maintien de 132% l'anglais en Ontario fait preuve d'une telle capacité.

[4] Les exemples cités ici sont des cas réels rencontrés par l'auteur durant ses études de l'assimilation linguistique au Québec et en Ontario.

[5] La découverte de l'existence d'une très importante proportion de mariages mixtes dans la paroisse catholique française (Mougeon, Savard et Carroll 1976) nous laisse supposer qu'il existe aussi de nombreux mariages mixtes dans les communautés franco-ontariennes où (comme à Welland) les francophones sont nettement minoritaires sur le plan local.

[6] Il faut néanmoins signaler à ce sujet l'intéressante étude de Bordeleau et Desjardins (1976) qui apporte des éléments de réponse à cette question. En particulier, le fait constaté par les auteurs que 50% des élèves de 12ème et 13ème années (voulant poursuivre leurs études) ont l'intention de se diriger vers l'université d'Ottawa, peut être considéré comme un sujet de satisfaction pour les responsables de l'enseignement de la langue française en Ontario. On peut également considérer que, d'une façon indirecte, cette constatation est de bon augure pour le maintien du français en Ontario.

[7] Dans cette étude nous ne prétendons pas que le comportement linguistique des élèves des écoles franco-ontariennes soit la résultante unique du fait que les parents communiquent principalement en français ou en anglais. Toutefois nos résultats nous laissent supposer que la langue de communication des parents est indicatrice d'un comportement général plus ou moins propice au maintien du français par les enfants.

[8] L'auteur du présent article est arrivé à la même conclusion dans une étude d'une minorité francophone située dans une localité de Gaspésie (Mougeon 1976).

[9] Nos études diagnostiques des difficultés linguistiques des élèves franco-ontariens de Welland et Sudbury font partie d'un projet de développement de matériel pédagogique pour l'enseignement du français dans les écoles franco-ontariennes des localités mentionnées plus haut. C'est sur la base des dites études que nous allons élaborer ce matériel pédagogique.

Bibliographie

Allaire, Y. et Toulouse, J. 1973. *Situation socio-économique et satisfaction des chefs de ménage franco-ontariens.* (Recherche sur la situation économique des Franco-ontariens: volume I) Ottawa: ACFO.

Allard, P. 1973. "Les Franco-ontariens et l'assimilation", dans *Le Droit*, 31 octobre, 1, 2 et 3 novembre, Ottawa.

Arès, R. 1975. *Les positions ethniques, linguistiques et religieuses des Canadiens français à la suite du recensement de 1971.* Montréal: Bellamin.

Bordeleau, G. et Desjardins, L. 1976. *L'avenir des étudiants franco-ontariens de 12ème et 13ème années.* Ottawa: Faculté d'Education, Université d'Ottawa.

Castonguay, C. 1974. "Dynamique de l'assimilation", dans *Le Droit*, 15 mars, Ottawa.

Castonguay, C. et Marion, J. 1974. "Une réalité: l'anglicisation du Canada", dans *Le Droit*, 8 et 9 février, Ottawa.

Churchill, S. 1976. "The Franco-Ontarian educational renaissance: schooling for a submerged minority". A paraître dans *Prospect*, Unesco, Paris.

Comeau, P. 1969. "Acculturation ou assimilation: technique d'analyse et tentative de mesure chez les Franco-ontariens". *Revue Canadienne de Sciences Politiques.* Vol. 2, No. 2.

D'Costa, R. 1972. *L'accessibilité aux études post-secondaires pour la population francophone de l'Ontario.* Etude rédigée pour la Commission sur l'Education Post-Secondaire en Ontario. Imprimeur de la Reine.

Fishman, J. et al. 1966. *Language Loyalty in the United States.* La Haye: Mouton.

Fishman, J. Cooper, R. et Ma, R. et al. 1968. *Bilingualism in the Barrio: the Measurement and Description of Language Dominance in Bilinguals.* Rapport final sous contrat. O.C.E. 1.7. 062817. 0299 to DHEW, New York: Université Yeshiva.

Havel, J. 1972. "Some effects of the introduction of a policy of bilingualism in the polyglot community of Sudbury". *Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie.* Vol. 9, no 1.

Joy, R. 1967. *Languages in Conflict.* Ottawa: publié par l'auteur.

Lieberson, S. 1970. *Language and Ethnic Relations in Canada.* Toronto: Wiley.

Macnamara, J. 1971. "Successes and failures in the movement for the restoration of Irish", dans *Can Language be Planned?* (Rubin, J. et Jernudd, B. Ed.).

Maheu, R. 1970. *Le francophone du Canada*, 1941-1991. Montréal Editions Parti Pris.

Mougeon, F. 1976. Clivage en franco-ontarien. *Montreal Working Papers in Linguistics*, no 6.

Mougeon, R. 1973. *Malbay: A Sociolinguistic Community Study.* Thèse de doctorat non publiée. Université McGill, Montréal.

——. 1976. "Bilingualism and language maintenance in the Gaspé Peninsula, Quebec, Canada". *Anthropological Linguistics*, Vol. 18, no 2.

Mougeon, R. et Carroll, S. 1976 (a). "Certains problèmes linguistiques des jeunes Franco-ontariens (Première Partie)". *Working Papers on Bilingualism*, no 9.

——. 1976 (b). "Certains problèmes linguistiques des jeunes Franco-ontariens (Deuxième Partie)". *Working Papers on Bilingualism*, no 10.

Mougeon, R. et Hébrard, P. 1975. "Aspects de l'assimilation linguistique dans une communauté francophone de l'Ontario". *Working Papers on Bilingualism*, no 5.

Mougeon, R. et Savard, H. 1976. "Assimilation et mariages mixtes: le cas de la minorité francophone de Welland". A paraître dans *International Journal of the Sociology of Language* (Fishman, J. Ed.).

Savard, H. et Mougeon, R. 1976. *French Retention Among Franco-Ontarian School Children.* Toronto: Ontario Institute for Studies in Education, Section Franco-ontarienne.

Schneiderman, E. 1975. *Attitudinal Determinants of Linguistic Behavior of French-English Bilinguals in Welland, Ontario.* Thèse de doctorat non publiée. Université de l'Etat de New York, Buffalo.

Vachon, V. 1973. *A Proposal for a Structural Analysis of the Language Development of the Child as a Base for Learning a Mother Tongue.* Rapport présenté au Ministère de l'Education de l'Ontario.

Vallée, F. Dufour, A. 1974. "The bilingual belt: a garotte for the French". *Revue de l'Université Laurentienne.* Vol. 6, no 2.

Vallée, F. Schwartz, M. et Darknell, F. 1957. "Ethnic assimilation and differentiation in Canada". *Canadian Journal of Economics and Political Science.* Vol. 23.

LE MAINTIEN DU FRANCAIS EN NOUVELLE-ANGLETERRE

Paul P. Chassé

De pouvoir participer à ce colloque d'"Itentité culturelle et francophonie dans les Amériques" tenant séance au Collège Glendon de l'Université York à Toronto en 1976 est pour moi un honneur insigne car il me rappelle un 50ième anniversaire de très grande importance: l'anniversaire de la visite de 3 Franco-ontariens en Nouvelle-Angleterre en 1926.

Il s'agissait de Samuel Genest, président de la Commission des Ecoles catholiques d'Ottawa, d'Aurélien Bélanger, député de Russell à la législature de Toronto, et d'Edmond Cloutier, secrétaire de l'Association canadienne-française d'Education de l'Ontario, qui avaient été invités au banquet historique du 12 décembre à la salle Joyland, à Woonsocket. Rhode Island. Le thème a-t-il tellement changé au cour d'un demi-siècle? C'est Samuel Genest qui disait alors aux Franco-américains de la Nouvelle-Angleterre: "Vous faites ici, mes bons amis, exactement ce que nous faisons dans la province d'Ontario, où la même persécution existe . . ."

C'est dire qu'il y a 50 ans que votre province et notre région défendent conjointement les valeurs de la francophonie et veillent au maintien du français chez vous et chez nous. Quel honneur pour le professeur Claire Quintal et moi-même de venir aujourd'hui saluer ici les Omer Deslauriers et les Richard Casavant! Notre combat est le même, mais nous avons cherché à nous adapter aux nouvelles conditions de vie que l'époque nous impose et nous offre. Là où, en Ontario, vous avez vos écoles françaises séparées et subventionnées par l'Etat, nous, nous maintenons des écoles paroissiales franco-américaines à nos propres frais. Là où vos écoles augmentent et où le français semble avoir au moins l'occasion de se manifester ouvertement et officiellement, nous, nous fermons nos écoles et réduisons constamment les heures de français au programme, après un siècle d'enseignement bilingue et biculturel. Là où vous avez eu votre Règlement 17, nous, nous avons eu notre bill Peck, et bien d'autres, jusqu'à ce que la Cour suprême les déclare inconstitutionnels puisque "infraction aux droits innés de l'homme". Là où vous avez eu votre célèbre Fallon, nous, nous avons eu les évêques Walsh et Hickey, de la même espèce notoire.

Mais la parallèle ne se termine pas là, heureusement. S'il nous faut emprunter, un instant, à l'Acadie, cet exemple canadien, ajoutons que si vous avez eu, au Canada, des étudiants contestataires à l'Universie de Moncton en 1967-68, nous, nous avons eu les nôtres à Salem en 1970! Ce geste, en soi, est fort encourageant car il nous révèle que la jeunesse aussi refuse de laisser brimer ses droits culturels.

Où en sommes-nous à l'heure actuelle en Nouvelle-Angleterre? Grâce à l'intervention d'un professeur anglo du Middle West qui avait entendu parler de ce "phénomène franco" en Nouvelle-Angleterre, on me demanda officiellement de préparer un cours sur "les Franco-américains de la Nouvelle-Angleterre" pour l'automne 1967 au Rhode Island College. On me donna carte blanche; on le présenta comme un séminaire pour les finissants en spécialisation française et on permit aux candidats à la maîtrise d'y participer avec l'assurance de trois crédits pour leur diplôme. 42 étudiants et professeurs ont demandé à s'y inscrire dès le premier semestre. C'était le premier cours du genre offert en Nouvelle-Angleterre, tant dans une institution publique que privée. Depuis, ils "pullulent" et il y a des candidats au doctorat qui présentent des thèses à sujet franco-américain. Ce cours a également permis l'épanouissement de nombreux cours sur la littérature canadienne-française et, au Rhode Island College, j'ai présidé, la veille de mon départ pour ce colloque, à

la défense de la première thèse de maîtrise en français chez nous, et cette thèse portait sur le roman québécois. Nos étudiants ont déjà préparé suffisamment de thèses mineures ou de monographies franco-américaines pour remplir une dizaine de volumes. Mais, faute de fonds, comment les faire publier?

Ces séminaires ont connu une grande popularité malgré le travail exigé. Le poète Rosaire Dion-Levesque comme le journaliste Wilfrid Beaulieu ou le romancier Robert Cormier nous ont reçus chez eux. Des conférenciers de la trempe de Gabriel Crevier, du père Thomas-Marie Landry, o.p., de Louis-Rodolphe Hébert ont prêté concours à nos efforts; Jacques Ducharme y est venu de New York. Les bibliothécaires Lucille Mailhiot de l'Association Canado-Américaine à Manchester, New Hampshire et Gabriel Crevier de l'Union Saint-Jean-Baptiste à Woonsocket, Rhode Island se sont dévoués jusqu'à l'héroïsme pour tous ces jeunes chercheurs avides d'apprendre quelque chose de leur passé. Les résultats me parurent exceptionnels: des jeunes qui me disaient enfin se sentir fiers d'être "francos"; des professeurs qui demandaient comment insérer dans leurs cours un aspect ou l'autre de la culture francophone nord-américaine; des parents qui voulaient s'unir à leurs enfants pour une conférence ou autre.

L'idée nous est alors venue d'offrir un séminaire analogue en anglais pour étudiants multi-ethniques. La demande d'inscription est toujours trop élevée et nous devons refuser un bon nombre d'étudiants à chaque semestre. Le cours en anglais a dû subir quelques modifications. En plus de présenter un aperçu de l'histoire française de l'Amérique, des luttes économiques, sociales et religieuses de l'immigré canadien-français en Nouvelle-Angleterre, les exigences de ce cours de "culture générale" imposent qu'on cherche à découvrir comment ce groupe s'est adapté à la société pluri-ethnique américaine et quel rôle ce groupe a pu jouer au sein de la-dite société.

Ont participé à ces séminaires des étudiants d'une quinzaine de souches ethniques variées et de spécialisations pluri-disciplinaires, ce qui provoqua l'affranchissement des cadres traditionnels. C'est ainsi qu'une jeune Juive nous présente les résultats d'un sondage exercé auprès de trois générations de ses congénères pour déterminer leurs rapports avec les Franco-américains; qu'un Italien fasse le rapprochement entre les fêtes célébrées dans sa famille et celles que l'on retrouve chez les Francos; qu'une garde-malade prépare un graphique de jeunes narcomanes se rendant à l'hôpital municipal et nous donne un aperçu de la proportion de Francos ainsi affligés; qu'un psychologue irlandais nous offre une étude sur le comportement du Franco "insulaire"; ainsi de suite.

Collectivement, ces étudiants multi-ethniques et pluri-disciplinaires ont composé un questionnaire apte à faire rougir tout bon recenseur car, pour y répondre — il y a 114 questions — il faut 6 heures d'entrevue par personne et chaque étudiant doit se présenter chez un homme et chez une femme de chacune des 3 générations (de 18 à 30 ans, de 30 à 50 ans, de 50 ans et plus) sans qu'aucune de ces personnes ne soit parente. On a d'abord visé les "pur-sang", c'est-à-dire, les francophones mariés à des francophones. Plus tard, on n'a voulu interviewer que des francophones épousés à des non-francos. Nos résultats se rapprochent tellement de ceux du professeur Mougeon que vous croiriez que nous avons collaboré ensemble en Ontario et en Nouvelle-Angleterre.

Tous les deux, nous trouvons que le rôle de la mère est positif, mais que celui des paires exerce une influence encore plus forte; tous les deux, nous trouvons que les institutions sont un facteur qui joue un rôle important pour le maintien ou le déclin de la langue; tous les deux, nous trouvons qu'il y a déjà un décalage significatif entre les aspirations de l'élite et celles du Franco moyen; tous les deux, nous trouvons qu'il y a fragmentation dans les efforts multiples mais peu coordonnés des différents groupements francos, pour ne vous présenter que ces quelques exemples. (Il ne me reste maintenant qu'à suivre un cours de programmation pour permettre à un ordinateur de faire le défrichement des milliers de renseignements accumulés ainsi par mes élèves!).

Maintenant qu'il est trop tard pour secourir les centaines d'écoles franco-américaines qui étaient jadis l'exemple le plus parfait d'un enseignement vraiment bilingue et biculturel, maintenant que les évêques irlandais et l'Etat prétendent ne plus vouloir écraser les ethnies, le gouvernement américain s'apprête à promouvoir un enseignement bilingue et biculturel à ses frais . . . ce qui revient à dire, encore une fois, à nos frais. Mais ces cours, subventionnés par des octrois fédéraux qui s'appellent assez mystérieusement Title III, Title VII, Title IX, etc., ne semblent pas recevoir l'approbation des milieux francophones de la Nouvelle-Angleterre.

Les raisons en sont multiples. Mais une des raisons majeures, c'est celle de notre fierté, de notre orgueil, dirais-je. Fiers des luttes engagées avec succès dans le passé, fiers d'avoir "sauvé" nos écoles au prix de sacrifice, de peine et de misère, et démoralisés de les voir disparaître à vue d'oeil maintenant, nous sommes trop entêtés pour "accepter la charité" de l'Etat, même si ce sont nos impôts qui sont à la source de ces octrois. Pourquoi? parce que l'Etat, lui, demande à ceux qui veulent se prévaloir de tel octroi de se déclarer pauvres, dépourvus ou "défavorisés".

Le gouvernement initia alors un programme multi-ethnique qu'on interdit aux institutions privées la première année. On enleva cette clause discriminatoire du programme pour la deuxième année et, c'est alors que, avec le professeur Armand Chartier de l'Université du Rhode Island, j'ai préparé la demande d'un octroi fédéral pour la dissémination d'informations pédagogiques sur les Franco-américains. Le Collège de l'Assomption, l'Union Saint-Jean-Baptiste et l'Association Canado-Américaine ont accepté de présenter cette demande. Je dois vous dire ma joie et ma reconnaissance de savoir que sur les sept octrois pour l'année scolaire 1975-76, nous, les Francos, comptions parmi les meilleurs. De fait, le gouvernement fédéral a été tellement surpris et émerveillé par l'envergure de notre programme qu'il a offert au Collège de l'Assomption un supplément d'environ $7,000 parce que nous insistions, à tout prix, pour inclure les personnes âgées dans notre projet dont le professeur Quintal est devenue directrice.

De quoi s'agit-il actuellement? D'abord, de faire connaître le fait français en Amérique aux Francos, jeunes ou vieux, afin de leur donner un sens de fierté et de valeur personnel, ethnique et national; puis, de faire connaître le Franco à ses compagnons et compagnes de classe afin de créer chez ces derniers un climat de bonne entente et d'amitié. Comment y parvenir? J'ai d'abord choisi 80 écoles publiques et privées en Nouvelle-Angleterre et 25 au Middle West qui accepteraient de participer à cette aventure multi-ethnique et pluri-disciplinaire. Des professeurs de français et des sciences sociales utiliseraient nos textes bilingues dans leurs cours, soit en les intégrant à la matière requise par la commission scolaire, soit en s'en servant comme projet supplémentaire et culturel, soit en créant des mini-cours spéciaux où l'on traiterait, par exemple, de la famille, de la paroisse, de l'école, des traditions franco-américaines.

Les professeurs et les étudiants se sont montrés des plus enthousiastes: on a su lier cet effort aux célébrations du Bicentenaire américain. Un professeur du Rhode Island, Mlle Loraine Martel, a organisé une exposition monstre d'une soixantaine de projets avec plus de 600 visiteurs en une seule soirée. Le professeur John Muhm de Kankakee Illinois, nous annonce qu'on doit offrir 7 cours de "Franco-américanie" à son école l'an prochain tellement les élèves qui ont suivi les 3 de cette année en sont enchantés. L'essentiel, il me semble, c'est d'avoir su montrer aux jeunes comme aux personnes âgées qu'ils avaient participé, eux aussi, soit personnellement soit par la voie de leurs ancêtres, au développement de ce continent qui est nôtre, et que nous continuerons toujours à redonner à l'univers, que notre contribution française à l'Amérique reste constante, généreuse, extraordinaire . . . mais trop souvent inconnue!

Chaque texte exige la préparation d'un travail quelconque et, dans chacun, il y a un travail qui demande la participation active des grands-parents, des personnes âgées. Je dois vous avouer que, même si cela est encore à une échelle très modeste, j'allais dire à l'état

embryonnaire, ce projet a suscité une véritable renaissance franco-américaine partout et à tous les niveaux où l'on s'est servi de ces textes. Nous avons parcouru la Nouvelle-Angleterre et le Middle West où nous avons dirigé des ateliers — et même à New York — pour ne recevoir que de nouvelles demandes d'affiliation pour l'an prochain.

Mes intentions sont de continuer, par l'intermédiaire de cet humble projet, à favoriser un climat d'entente et de cordialité entre les Francos et nos concitoyens des autres ethnies; je veux redonner aux Francos cette même fierté, ce sentiment de cohésion et de fraternité qui régnaient chez les lutteurs à l'époque où l'Ontario venait appuyer nos efforts. Mais si je suis venu partager avec vous ce simple aperçu des tentatives contemporaines de vie française en Nouvelle-Angleterre, ce n'est pas sans vous mettre en garde que "les sociologues," selon *Bruxelles Français* du 2 février 1976," sont unanimes à dire que le bilinguisme est pour une population l'étape d'une mutation entre deux unilinguismes" et que cela devrait peut-être servir de thème pour notre prochain colloque sur le sort de la Francophonie nord-américaine . . . car il y a là un sujet fort inquiétant à poursuivre.

LANGUE FRANCAISE ET IDENTITE CULTURELLE POUR LE FRANCO-AMERICAIN DE LA NOUVELLE-ANGLETERRE

Claire Quintal

Regret, passion, esprit de contestation, ces mots décrivent assez bien, il me semble, l'état d'esprit où se trouve un bon nombre d'entre nous qui travaillons avec notre coeur tout aussi bien qu'avec notre intelligence pour la cause franco-américaine.

Je dis bien regret, passion, et cet esprit de contestation découlant de notre désir de redresser la tête parce qu'on nous a insidieusement enlevé la fierté d'être ce que nous sommes et que nous devons, même s'il est déjà très tard, tenter de redresser nos têtes, ces têtes dures d'habitants humbles, pas toujours très sûrs de nous, têtes qui ont vécu dans les ghettos créés par l'industrie du textile et qui en émergent aujourd'hui pour réclamer leur carte d'identité culturelle.

Nous avons été fiers "à rebours", nous les Franco-américains, fiers d'être d'origine française, moins fiers de l'appellation franco-américaine puisque ce titre nous plaçait, nous place toujours au même rang que tous les immigrants de fraîche date aux Etats-Unis, alors que nous sentions, nous sentons toujours, même si parfois seulement de façon obscure, que le continent américain est nôtre au même titre qu'il est celui des descendants du Mayflower.

Mais de façon ironique, ce qui aurait dû être un avantage ne le fut point puisqu'étant pauvres et ayant des attaches agraires nous ne pouvions nous faire valoir au même titre que les possédants d'alors en Nouvelle-Angleterre, et nos liens avec la France, source originelle de notre culture, s'étaient depuis longtemps relâchés et affaiblis.

Notre situation culturelle vis-à-vis de la France et même du Canada peut, je crois, être comparée à celle d'enfants enlevés en bas âge à leurs parents. Nous avons hérité de chacun d'eux certains traits de famille, un tempérament, des penchants émotifs qui réussirent à créer en nous le sentiment d'être "différents" de ceux parmi lesquels nous vivons sans trop bien savoir pourquoi, un désir de connaître nos parents sans pour autant se sentir tout à fait comme eux quand enfin on a pu faire leur connaissance, puisqu'élevés dans un autre pays, vivant dans un climat moral et social tout à fait différent de celui où ils vivent encore ces parents symboliques, mère ou père français, père ou mère canadienne, dont je viens de nous affubler, nous ne partageons pas, nous n'avons jamais partagé entièrement leur façon de vivre et leur manière d'être.

Rejctons coupés par deux fois de la tige mère; culture séparée dans le temps et dans l'espace de ses sources vivantes. Transplantée dans une terre où tout lui était étrangère, de quoi notre culture: cette manière d'être, de penser, de sentir qui est nôtre, cette langue qui nous unit, ces coutumes qui nous sont propres et ces expériences que nous avons vécues ensemble au courant de notre histoire, de quoi donc s'est-elle nourrie, comment a-t-elle survécu?

Elle a survécu grâce surtout à la religion, il me semble. Nos paroisses et nos écoles paroissiales ont encadré et guidé les pas de la plupart d'entre nous. De quoi notre culture s'est-elle nourrie? De la langue française enseignée pour la religion, par des religieux. Comment expliquer autrement que par leur appartenance à des communautés religieuses, donc voués à un idéal de sacrifice et de dévouement, la persévérance de ces religieuses et de ces religieux envers et contre tout? Mais base culturelle précaire puisque sous la domination d'un pouvoir plus haut, celui de Rome, qui avait pour sa part d'autres buts à poursuivre que le maintien d'une langue. Base dangereuse aussi puisque toute rupture avec ce lien, donc

chaque fermeture d'école paroissiale bilingue, entraînait la perte à brève échéance et de la langue et de la culture.

Nos grandes sociétés y sont aussi pour quelque chose dans la survivance de notre réalité ethnique et culturelle. Elles ont joué un rôle à la fois économique et social que nous ne devons pas minimiser. Les conseils, cours et villas des deux plus grandes sociétés de secours mutuel en Franco-Américanie, l'Union Saint-Jean-Baptiste et l'Association Canado-Américaine ont rendu possible l'encadrement social qui continuait et complétait le travail de l'église et de l'école. Je me dois en tant que femme de vous parler aussi de la Fédération Féminine Franco-Américaine, dont je suis la présidente. Cette association d'organismes féminins qui fête ses 25 ans d'existence cette année, groupe des centaines de femmes à travers toute la Nouvelle-Angleterre. Donc depuis 1951, la Fédération Féminine Franco-Américaine a assumé son rôle d'animatrice culturelle, coordonnant les efforts de chaque groupe de femmes constitué, servant de lien entre ces diverses organisations. L'appartenance à une association comme la Fédération Féminine, comme l'Union Saint-Jean-Baptiste, comme l'Association Canado-Américaine, comme les Clubs Richelieu, rend chaque membre d'autant plus fort qu'ensemble ils forment un réseau couvrant la plus grande partie de la région nord-américaine avec laquelle ils sont identifiés. Par l'entremise de ces associations, le New Hampshire et le Connecticut, le Maine et le Massachusetts se connaissent, se retrouvent ensemble liés à une même oeuvre, ayant pour but la poursuite et le développement d'une culture bien à nous et d'autant plus vivante qu'elle participe à la vie de chaque groupe qui en forme l'ensemble.

Mais comment la culture en Franco-Américanie continuera-t-elle à vivre et le pourra-t-elle? Nos écoles paroissiales ne sont plus ou n'existent qu'en très petit nombre, nos grandes sociétés n'exercent plus la même emprise sur les Franco-américains. Même la Fédération se fait vieille en dépit de sa fondation relativement récente.

Enfants séparés dès le berceau de nos cultures, maternelle et paternelle si j'ose dire, nous sommes maintenant parvenus à l'âge d'adultes comme peuple. Qu'allons-nous faire avec ces traits de caractère, cette identité culturelle qui nous ont été légués par nos parents lointains? Y tournerons-nous le dos et en ce faisant nous tourner le dos à nous-même, ou assumerons-nous pleinement les conséquences de notre réalité ethnique?

Et si oui, comment?

En améliorant tout d'abord nos connaissances de notre langue, cette base de toute culture. La culture vit, augmente, se perfectionne là où il y a communication. Or la communication présuppose une langue commune. Un français vivant a engendré chez nous une certaine forme de culture, ce même français sera donc nécessaire pour maintenir bien vivante cette culture qui nous est chère puisque c'est par notre langue commune que nous faisons partie d'une communauté linguistique, que nous partageons les idées et les émotions de ceux qui, parlant, notre langue, partagent avec nous un même mode de vie intellectuelle et affective. C'est par notre langue française que nous sommes les véritables héritiers de la pensée, de la sagesse, de l'imagination de nos ancêtres. Ce n'est donc qu'en perfectionnant ce moyen de communication, don extraordinaire dont nous avons hérité et que nous *devons* faire valoir, que nous redonnons vie à l'ethnie qui est nôtre. Le fait de manger de la tourtière à Noël et au Jour de l'An ne suffira pas à maintenir notre identité culturelle, mais le fait de pouvoir exprimer le plus profond de nous-mêmes, notre manière à nous d'être, de penser, de sentir, dans notre langue à nous, nous permet, nous permettra de devenir plus entièrement nous-mêmes et partant nous donnera la possibilité d'apporter des éléments nouveaux qui enrichiront la société qui nous entoure.

Mais est-ce qu'on ne pourrait pas nous accuser de vivre aujourd'hui ce qui n'est somme toute qu'un beau rêve? On s'est moqué de nous dans le passé, et ce ne sont pas toujours *les autres* qui se moquent de nous mais *les nôtres* qui nous ont dit et redit avec sarcasme qu'il fallait vraiment être hypnotisés par le passé pour vouloir maintenir, tenir bon envers et

contre tout et je me permets d'ajouter, contre tous aussi. Un certain sentimentalisme y est-il donc pour quelque chose dans notre amour de la tradition et du passé? Sommes-nous tout bonnement des nostalgiques "du bon vieux temps" ou reconnaissons-nous plutôt l'importance de maintenir des liens avec le passé lorsqu'il s'agit d'une culture vivante, donc transmise de génération en génération pour être enrichie et transformée, tout au long des siècles, processus si nécessaire pour l'accommoder à notre vie à nous. A nous donc de l'enrichir, d'y apporter une sève nouvelle, la nôtre, celle de ce siècle, de cette génération, vivant au dehors des frontières canadiennes.

Mais quelle est-elle au juste notre réalité ethnique en cette année 1976? C'est une réalité marquée déjà par les rides et les infirmités qui accompagnent toujours le vieillissement. Notre réalité ethnique ayant donc atteint un certain âge, l'âge où l'on dépérit, où l'on attend parfois passivement la mort, nous pourrions nous résigner tout bonnement à voir périr cette façon d'être, de penser et de sentir qui est notre réalité franco-américaine. Telle pourrait être notre attitude. Ou nous pouvons opter pour le travail ingrat que sera certainement la tentative de prolonger la vie de notre corps vieilli, certes, mais qui reprend courage grâce aux contacts plus fréquents qui existent maintenant avec les mères patries.

Pour maintenir une culture vivante chez nous, une culture bien de notre temps et non pas faite tout simplement des bribes d'un passé déjà assez lointain ou de connaissances exclusivement livresques, nous prions nos ami(e)s français et canadiens-français de venir vers nous, de s'occuper de nous. Qu'ils viennent nous dire qu'ils veulent nous aider à maintenir le fait français dans ces "provinces du sud" que sont les états de la Nouvelle-Angleterre. Autrefois, le Canadien-français voyait peut-être en nous les descendants prolétaires d'habitants ayant quitté leurs terres pauvres à la recherche d'un salaire hebdomadaire, ayant troqué la campagne pour l'usine, les bêtes de somme pour la machine, ayant en quelque sorte quitté le soi-disant Eden rural pour les taudis de la Nouvelle-Angleterre. Il faut absolument reléguer ce point de vue à un passé triste et tragique et le remplacer aujourd'hui par des liens d'affection, par des liens d'amitié entre nous tous qui formons un seul et même groupe ethnique.

Perte de vitalité il y aura mais il reste encore, j'en suis persuadée, la possibilité de faire produire encore quelques fruits à notre rejeton ethnique. Mais pour ce faire, il faudra que nous ayons pleinement et fortement conscience de qui nous sommes et d'où nous voulons aller. Et qui sommes-nous? Des personnes à cheval sur deux cultures, ou devrais-je dire *à joual* sur deux cultures? Des êtres à trait d'union, donc ayant la possibilité de former un lien entre trois pays, entre trois peuples, au prix bien sûr de se forger une alliance intime, mais dont l'équilibre est extrêmement difficile à maintenir, entre nos appartenances: américaine, canadienne et française. Mais justement, il n'est pas facile d'être un trait d'union, cela vous neutralise, cela vous divise, cela vous pose un problème d'identité et cela explique pourquoi plusieurs d'entre nous et non pas uniquement les incultes ont rejeté toute notion de bilinguisme et de biculturalisme pour se tourner résolument vers la culture dominante de notre pays, attirance naturelle vers le plus nombreux, le plus fort, le plus riche, le plus accessible aussi.

Loin d'avoir su profiter de notre biculturalisme, je crois que nous nous sommes sentis désorientés et déchirés en deux par notre double appartenance alors qu'il aurait fallu faire de cette culture double, une réalité vivante, agissante et éclairée.

Nous sommes donc des êtres complexes pour ne pas dire complexés. Nous avons hérité des traits de personnalité spécifiquement canadiens-français: attachement à la famille, attachement qui ne semble pas toutefois s'étendre à la famille plus large qu'est le groupe ethnique; nos loyautés tendent à être familiales plutôt que communautaires. Nous aimons le beau langage sans toutefois vouloir trop travailler pour en perfectionner l'usage; généreux avec nos forces émotives, nous ne contribuons pas en tant que groupe au maintien de certaines institutions culturelles qui ne semblent pas nous tenir suffisamment à coeur. Nous ne respectons pas l'éducation comme nous devrions le faire; nous aurions pu progresser

beaucoup plus vite comme groupe ethnique si nous avions mieux encouragé l'instruction poussée des nôtres. En disant ceci, je n'oublie pas que les Franco-américains ont beaucoup sacrifié pour le système des écoles paroissiales, plus semble-t-il que tout autre groupe ethnique aux Etats-Unis, mais nous avons mis du temps à reconnaître l'importance d'une éducation secondaire et ayant franchi ce pas, nous ne poussons pas suffisamment nos jeunes encore aujourd'hui à aller au collège. Est-ce une mentalité d'immigrants qui continue à nous animer? Je crois plutôt que l'emprise de la religion sur nos familles a eu entre autres résultats de minimiser l'importance de l'éducation au profit d'une formation religieuse.

Je ne crois pas que mes ancêtres immédiats, aient pleuré leur pays d'origine. Un grand nombre d'entre eux ne revinrent jamais au sol natal. Mais je ne crois pas non plus que ce fut par mépris ou par désir de "tourner le dos" à leur patrie. Je crois plutôt que c'est parce que nos paroisses franco-américaines avaient si bien réussi à reconstituer le climat moral, linguistique et pour tout dire, culturel du Canada que le nouveau venu, en principe déraciné, n'éprouva que de façon atténuée cette sensation si désagréable, si déroutante, si tragique même parfois, de se sentir isolé sur sa terre d'adoption. Leur culture fut donc pendant longtemps vivante parce que rattachée par des racines vivaces au sol natal. Culture se nourrissant donc comme tout organisme vivant à sa source même. Mais une fois morte cette première génération d'émigrés canadiens-français, génération prolongée par des apports toujours nouveaux, dans certains centres urbains tout au moins, jusqu'à un passé assez récent, que pouvait-il advenir à notre culture, héritée de la France via le Québec? Il a fallu forcément qu'elle devienne livresque, culture tant soit peu élaguée, concentrée certes mais ne se nourrissant plus au sein maternel. Peut-on dire d'une culture livresque qu'elle est culture vivante? Si, dans la mesure où la personne transforme la matière du livre en mode de vie et de pensée. Mais cette forme de culture se double pour nous d'actions quotidiennes influencées par un contexte social qui diffère du tout au tout de la culture de nos ancêtres.

Nous ne nous sentons nullement en exil aux Etats-Unis. Au contraire, nous y sommes de plein-pied avec nos concitoyens et nous avons l'intention d'y rester y gagnant notre vie à côté de nos collègues américains avec qui nous partageons assez souvent le même point de vue en politique et sur les événements mondiaux. Nous risquons donc d'adopter comme culture vivante la culture qui nous entoure, dans laquelle nous baignons quotidiennement et de reléguer notre culture ancestrale à quelques vagues gestes de fidélité, à quelques mots de temps à autre pour faire preuve de bonne volonté, à quelques voeux pieux. Une culture pour être vivante doit toujours être en voie de réfection, d'amélioration, de renouvellement, de rajeunissement. Un fonds nous a été transmis sur lequel chacun d'entre nous doit bâtir son édifice culturel personnel.

La vie c'est quelque chose de fragile mais qui nous surprend souvent par sa ténacité à se maintenir contre tant de forces qui lui sont hostiles. La vie, notre vie à nous, notre vie culturelle de Franco-américains elle aussi est fragile mais elle est aussi tenace. Pourquoi avons-nous été aussi tenaces? Pour quelle raison avons-nous voulu travailler sans cesse à la lourde tâche non seulement de maintenir mais de continuer à se bâtir une culture? Parce que nous avons reconnu de façon instinctive que c'était dans et par la culture que nous pourrions établir et maintenir une Nouvelle-France en Nouvelle-Angleterre. De façon instinctive dis-je parce que nous étions assez pauvres et sans ressources ni grande éducation mais nous aspirions quand même à un monde meilleur pour nos familles. Nous avons été hantés par le spectre de la trahison à soi-même qu'aurait été un laisser-aller dans le chemin de l'assimilation pure et simple avec la population qui nous entoure de toutes parts. Comme peuple nous n'avons pas toujours maintenu notre culture pour les meilleures raisons, nous nous sommes parfois obstinés; nous n'avons pas toujours agi de façon logique ni éclairée. Sommes-nous donc restés bilingues parce que "ça fait bien" de parler deux langues? Je ne le crois pas en vérité; nos raisons sont de l'ordre de la fidélité à soi et à ses ancêtres et ne relèvent aucunement du snobisme. Je crois plutôt que nous avons senti au plus profond de

nous-mêmes qu'il fallait que nous soyons fidèles. Fidèles à qui et pour quelles raisons me direz-vous? Fidèles tout d'abord à nous-mêmes, à ce que nous ressentions au fond de nous-mêmes comme étant notre vrai moi, un moi ayant hérité certaines traditions religieuses et familiales, une seconde langue ***et quelle langue***, un moi composé de souvenirs lointains parfois, d'une autre terre proche dans l'espace et dans l'esprit qu'avaient quittée des habitants pauvres à la recherche d'un gagne-pain, mais se souvenant toujours de St-Hilaire et de St-Barthélémy, de Marieville et de St-Hyacinthe. Arrivés à Lowell et à Manchester, à Lewiston et à Central Falls, ils se sont groupés autour de leur église et de leur école paroissiale pour mieux se souvenir, pour maintenir vivantes leur religion, leur langue, leurs coutumes, en somme, leur culture.

Nous qui portons fièrement ce nom de Franco-américains, nous qui avons mis à l'honneur le mot Franco en le plaçant devant l'autre, nous nous devons d'être fidèles à ce qui nous différencie des autres, à ce qui nous caractérise, à ce qui nous rend pleinement et richement nous-mêmes: la culture française enrichie par l'apport et l'expérience canadiens et transformée mais non oubliée aux Etats-Unis d'Amérique.

IDENTITE CULTURELLE ET IDENTITE STRUCTURELLE DANS L'ONTARIO FRANCOPHONE: ANALYSE D'UNE TRANSITION

Danielle Juteau Lee
Jean Lapointe

Si l'émergence de l'identité québécoise au début des années soixante a provoqué l'effritement du "nous" canadien-français, elle a aussi contribué à l'apparition de nouvelles identités au sein de la francophonie canadienne. C'est ce processus de changement d'identité que nous examinerons dans cet article, en abordant, d'une manière plus spécifique, le cas de la francophonie en Ontario.

Pour analyser l'émergence de l'identité franco-ontarienne, il faudra tout d'abord définir un ensemble de concepts qui se rattachent à cette variable qu'est le changement d'identité ethnique, identifier les facteurs qui en sont responsables et enfin examiner de plus près les mécanismes par lesquels il s'opère.

Changement d'identité ethnique: clarification conceptuelle

De canadiens-français qu'ils étaient, les francophones de l'Ontario sont en voie de devenir des franco-ontariens. Cette transition constitue un changement d'ordre subjectif qui se situe au niveau de l'appartenance et de l'identification. En effet, l'identité amène une réponse à la question "qui suis-je? "; elle permet aux individus de se définir et de se distinguer des autres. Ainsi, elle devient un facteur clef pour la compréhension des relations sociales.

Toutefois, ce phénomène subjectif repose sur des bases objectives, dont l'analyse est essentielle à la compréhension du phénomène étudié, i.e. le changement d'identité. En effet, ce sentiment d'appartenance existe en fonction de critères objectifs qui délimitent les frontières d'un groupe. Puisque nous nous intéressons ici à l'identité ethnique, nous analyserons de plus près les notions de groupe ethnique et d'ethnicité. Il existe, bien entendu, d'autres critères objectifs qui peuvent servir de base à l'établissement de frontières entre les groupes ainsi qu'à l'émergence d'une identité commune. L'on pense par exemple au sexe et à la classe. Il est important de souligner que malgré l'interaction souvent présente entre la position de classe et l'appartenance à un groupe ethnique, l'on ne peut considérer le groupe ethnique (ni la nation culturelle) en tant qu'épiphénomène. Les membres d'une même classe peuvent appartenir à divers groupes ethniques et les membres d'un même groupe ethnique peuvent appartenir à différentes classes. Comme le mentionne S. Ryerson (1972:224), l'on a tort de dissoudre la classe dans la nation et la nation dans la classe. L'identité ethnique ne se comprend qu'à partir de sa base objective, le groupe ethnique, et plus fondamentalement, l'ethnicité, qui réfère à la descendance d'ancêtres communs.

Il existe, en sociologie, plusieurs définitions du concept groupe ethnique, chacune privilégiant une dimension particulière. Certains auteurs mettent l'accent sur la dimension culturelle tels van den Berghe (1967) et Gordon (1964). Font partie du même groupe ethnique ceux qui ont des ancêtres en commun et partagent une culture qui leur est propre. En ce qui a trait aux facteurs culturels, Barth (1969:14) en mentionne deux types: les caractéristiques saillantes, telles la langue, la religion, le style de vie et les critères de moralité et d'excellence qui permettent l'évaluation des comportements, tels les valeurs et les attitudes. Le critère qui sous-tend l'inclusion ou l'exclusion est objectif, ou bien l'on possède les mêmes ancêtres et certaines caractéristiques ou bien on ne les possède pas. D'autres auteurs privilégient la composante "groupe" et discutent d'interaction et d'institutions.

(Schermerhorn, 1970; Barth, 1969). L'insistance sur la dimension structurelle se retrouve tout particulièrement chez Breton (1964; 1974). Ses concepts de "complétude" institutionnelle et de capacité d'organisation se révèlent fort utiles pour l'examen des groupes ethniques. Tandis que l'analyse de la "complétude" institutionnelle permet de déterminer les frontières du groupe, celle de la capacité d'organisation permet de mieux déterminer la capacité que possède un groupe d'atteindre ses objectifs. Enfin, l'on retrouve les auteurs qui favorisent la dimension subjective (Barth, 1969; Gordon, 1964; Hughes, 1948). Pour Hughes, par exemple, un groupe ethnique existe lorsque les membres d'un groupe se définissent comme tels et sont ainsi perçus par les autres.

Si toutes ces perspectives ont leur mérite, elles doivent être mieux intégrées afin de répondre aux problèmes qu'elles soulèvent, quand on les considère séparément. Peut-on dire, comme semble le sous-entendre la première, qu'un groupe ethnique disparaît quand la culture qu'il véhicule se modifie? Quant aux notions fort intéressantes de Breton, elles constituent un attribut d'un groupe ethnique, et non une définition de ce concept. (Lapointe, 1975). De même, la dimension subjective à elle seule ne peut servir à déterminer la présence d'un groupe ethnique. Il est plus utile de se référer à la dimension objective, et ensuite de se demander jusqu'à quel point elle donne naissance à une identité commune. Cette dernière n'existe pas ipso facto, et le sociologue se doit d'identifier les facteurs favorables à son apparition. Si l'on identifie groupe ethnique à identité ethnique, l'on se ferme à l'étude des processus fort complexes qui font évoluer les niveaux et l'intensité de l'identité ethnique. Si cette dernière s'intensifie, est-il juste de parler de la réapparition de l'ethnicité comme le font Yancey, Erickson et Juliani (1976)? Il nous semble que non.

Certaines de ces questions, et quelques autres, sont abordées dans des textes de F. Vallée (1975) et B. Kingsley (1974). F. Vallée fait une distinction, à retenir, entre ethnicité et groupe ethnique. "L'ethnicité se réfère à la descendance d'ancêtres communs qui partageaient une même culture, exprimée dans différentes formes de langage ou de comportement" (1975:164). (Notre traduction). Quant au groupe ethnique, il s'agit d'un groupe composé de personnes qui possèdent une même ethnicité; qui partagent un sentiment d'appartenance au même groupe et qui sont ainsi perçues par les autres; et qui entretiennent des interactions significatives les unes avec les autres au-delà de la famille nucléaire (1975:167). Ainsi, une personne peut posséder une certaine ethnicité sans appartenir au groupe ethnique qui en découle.

Les clarifications qui précèdent nous permettent d'établir les fondements de notre analyse. C'est l'ethnicité, définie en termes d'ancêtres en commun, qui trace le premier contour, qui constitue le premier facteur d'inclusion ou d'exclusion. Viennent ensuite les critères culturels et structurels. Les caractéristiques culturelles peuvent être plus ou moins saillantes; la langue, les comportements sont plus visibles que les valeurs. Les caractéristiques structurelles se réfèrent aux interactions significatives dont parle Vallée. Mais il est important de préciser ici ce que l'on entend par interactions significatives. Dans ce contexte, les analyses de Breton (1964) et de van den Berghe (1967) se révèlent fort utiles. Il faut établir le nombre de secteurs institutionnels propres au groupe ethnique à l'étude. Ce dernier possède-t-il ses institutions culturelles (media, associations volontaires), ses institutions religieuses, scolaires, juridiques, politiques, économiques? Il existe évidemment un continuum allant de groupes possédant quelques associations volontaires à d'autres qui contrôlent la totalité de leurs institutions. La dimension structurelle ramène éventuellement à la notion de territoire. Il va de soi que ces deux critères, qui permettent d'établir des frontières, sont, empiriquement, très liés (Schermerhorn, 1970:127). Mais il est utile de les distinguer au niveau analytique. De plus, ils ne possèdent pas toujours la même importance; quand on parlait de canadiens-français, c'est la dimension culturelle, français, qui était prioritaire. Sont canadiens-français ceux qui possèdent des ancêtres venus de France, qui parlent français, qui sont catholiques, qui ont une vocation agricole, indépendamment du territoire canadien habité. Quand on parle de québécois ou de franco-ontarien, la dimension

structurelle, avec sa référence territoriale, prend le dessus. Cette transition a été analysée par Rioux (1969), qui y voit (pour le Québec) le passage d'une culture à une société. Il serait plus juste de parler, et pour les québécois et pour les franco-ontariens, du renforcement de la dimension structurelle au détriment de la dimension culturelle. Il s'agit, bien entendu de priorité, puisque les deux dimensions sont nécessairement toujours présentes. Vient enfin la dimension subjective, qui elle, se situe au niveau de l'identité. Il est important, à ce niveau, d'étudier les facteurs qui facilitent ou entravent le développement de l'identité ainsi que ceux qui en font fluctuer l'intensité.

Il est essentiel de distinguer ces trois dimensions afin de mieux comprendre leur interaction. L'identité ethnique ne se comprend qu'à partir de l'analyse des critères qui la sous-tendent. L'ethnicité, qui est donnée, constitue le facteur de base; s'y greffent les groupes ethniques, qui doivent être analysés en termes des critères culturels et structurels qui les composent; ces critères établissent les frontières du groupe, en ce qu'ils permettent de différencier ceux qui y appartiennent de ceux qui en sont exclus et de définir le contour, l'espace, du groupe. Correspondant à ces frontières culturelles et structurelles l'on retrouve une identité culturelle et une identité structurelle.

L'émergence de l'identité franco-ontarienne doit donc résulter d'une transformation au niveau des critères qui déterminent les frontières ethniques. Il s'agit ici d'un processus bien précis, celui de *scission-division*. En effet, les frontières d'un groupe ethnique peuvent s'élargir ou se contracter. Horowitz (1975:115-116) distingue deux processus, la fusion ethnique (les frontières entre les groupes sont effacées) et la scission ethnique (les frontières sont rétrécies par la création de groupes additionnels). Dans le premier cas, il s'agit d'un processus d'assimilation qui revêt la forme de l'amalgamation (deux groupes s'unissent pour former un nouveau groupe, à la fois plus gros et distinct de ses parties composantes) ou de l'incorporation (un groupe perd ses caractéristiques et adopte celles de l'autre). Pour ce qui est du deuxième processus, l'on peut aussi y distinguer deux sous-types, à savoir la prolifération (un nouveau groupe peut apparaître sans que les autres ne perdent leurs propres caractéristiques) et la division (un groupe se divise en plusieurs parties).

Les canadiens-français, qui formaient un groupe ethnique, se sont divisés en québécois, franco-ontariens et autres. La dimension structurelle est devenue prioritaire. C'est ce changement au niveau des critères qui a modifié les frontières du groupe ethnique canadien-français et a provoqué l'émergence de l'identité franco-ontarienne.

Changement d'identité ethnique: analyse au niveau du groupe

Le passage de l'identité canadienne-française à l'identité franco-ontarienne résulte donc de l'importance plus grande accordée dorénavant à la dimension structurelle. Ceci s'explique en fonction de transformations au sein même des critères objectifs qui la sous-tendent. Quand les francophones de l'Ontario (et du Canada) s'appellent canadiens-français, c'est en vertu de l'insistance accordée aux caractéristiques culturelles qui les distinguent des autres groupes. Quand ils s'appellent franco-ontariens, leur identité est définie en grande partie en fonction de critères structurels et institutionnels. L'importance plus grande dorénavant attachée à la dimension structurelle correspond donc à un changement de frontières ethniques, que nous appelons scission-division. Il nous faut maintenant définir et opérationnaliser cette variable pour ensuite identifier les facteurs responsables de cette fluctuation. Nous émettons l'hypothèse que dans le cas de groupes ethniques caractérisés par le but de survivance, les changements au niveau des critères servant à définir les frontières amènent ce groupe à privilégier la composante qui en constitue la marque la plus saillante.

Nous allons attester de la transition d'une identité canadienne-française à franco-ontarienne à partir de certains indices. Précisons qu'il ne s'agit pas de montrer qu'une identité a complètement remplacé l'autre ou qu'elles s'excluent mutuellement, mais seulement que l'identité canadienne-française était dominante au début du siècle et que l'identité franco-ontarienne apparaît de plus en plus dominante depuis les années soixante.

Les indices se trouvent aux instances où le groupe fait référence à une définition collective. Les associations qu'il se crée pour représenter ses intérêts indiquent dans leur nom ou l'énoncé de leurs objectifs une référence explicite à la définition du groupe. On peut aussi par l'analyse des discours autour des questions nationales voir quel terme revient le plus souvent comme désignation du groupe de référence. Un autre indice se trouve au niveau de l'expression artistique où une oeuvre d'art qui veut exprimer la vie du groupe s'y réfère d'un nom qui ramasse les connotations que l'artiste veut rendre. Finalement, la fréquence d'un terme employé dans les conversations courantes pour désigner le groupe auquel on appartient et le nombre de contextes dans lesquels le même terme revient indiquent une désignation qu'on considère comme la plus adéquate pour le groupe.

a) Que l'identité canadienne-française ait été l'identité dominante durant la première moitié du siècle ne semble pas pouvoir être contesté. L'association qui a été la plus représentative de la population francophone de l'Ontario a été l'association canadienne-française d'éducation de l'Ontario. Cette association a été fondée en 1910 et son nom reflète bien l'identité de ses fondateurs. Lors de sa fondation en 1914, la Fédération des femmes canadiennes-françaises de l'Ontario reprend le même terme.

Mais autour des années soixante, le terme franco-ontarien commence à apparaître pour désigner des associations nouvelles ou des associations qui modifient leur nom.[1] La Fédération des clubs sociaux franco-ontariens est fondée en 1959. L'Association de l'enseignement français de l'Ontario (fondée en 1939) devient en 1963 l'Association des Enseignants franco-ontariens. L'Union catholique des fermières (fondée en 1937) devient en 1969 l'Union culturelle des franco-ontariennes. (Bottin des organismes franco-ontariens, 1976).

Au niveau gouvernemental le terme franco-ontarien commence à être utilisé pour désigner des organismes officiels. Le Conseil des Arts de l'Ontario se donne une "section franco-ontarienne" en 1970. Le Ministère des Affaires culturelles et des loisirs fonde, en 1975, le Conseil des Affaires franco-ontariennes.

D'autres organismes apparaissent qui, sans énoncer dans leur nom le terme franco-ontarien, s'identifient cependant comme tels: on pense au mouvement "C'est l'temps" qui a pour but de "défendre et promouvoir le fait français en Ontario; faire reconnaître officiellement les franco-ontariens comme citoyens à part entière . . . " (Bottin des organismes franco-ontariens, 197:322); on peut citer aussi "Théâtre-Action" qui est "un organisme provincial à but non lucratif, destiné à promouvoir la vie franco-ontarienne. Il vise à développer les talents, les auditoires et le marché du travail" (Ontour, 1975:200).

On peut donc voir que l'identité, telle qu'exprimée par les organismes qui les représentent, passe de canadienne-française à franco-ontarienne, même si les deux premiers organismes n'ont pas changé leur nom. En fait l'Association canadienne française de l'Ontario ne change pas son nom, mais elle a publié un "bottin des organismes franco-ontariens".

b) Une lecture cursive des textes nationalistes révèle que le terme franco-ontarien commence vers les années soixante à remplacer le terme canadien-français. Une analyse de contenu des textes présentés aux Congrès de 1910 et 1960 de l'Association canadienne française d'Éducation effectuée par R.G. Guindon (1971:38, 64) montre bien cette tendance.

c) Du côté de l'expression artistique chez les francophones de l'Ontario, on commence à voir des artistes s'identifier comme franco-ontariens et consacrer des expressions de vie franco-ontarienne. Chez les chansonniers, par exemple, on pense à Robert Paquette et François Lemieux, qui chante:

"Un franco-ontarien
C'est un amplificateur débranché . . .
Mais l'bâtard
Il dort pas encore
On va l'brasser
Parce que moi je parle
Français à la maison."

d) Le dernier indice se trouve dans les références que les membres de la communauté font au groupe auquel ils appartiennent. A ce niveau, nous n'avons pas d'observation directe des communautés du début du siècle. Nos enquêtes par observation participante dans cinq communautés bi ou multi-ethniques nous ont permis de faire des entrevues avec des centaines de personnes dans chaque communauté. Au cours de ces entrevues nous pouvons noter le terme de référence quand il s'agit d'une caractéristique ou d'une orientation du groupe auquel l'interlocuteur appartient. Quand il s'agit d'informants assez âgés et qu'on se réfère au passé, l'identité canadienne-française apparaît très nettement: v.g. "nous, les canadiens-français, avons beaucoup lutté pour obtenir des écoles françaises en Ontario . . . " Quand il s'agit d'informants plus jeunes et surtout de leaders du groupe francophone l'identité franco-ontarienne est beaucoup plus saillante.

Ce changement d'identité correspond à une fluctuation au niveau des frontières ethniques. Bien que les critères culturels et structurels constituent tous deux la base objective sur laquelle repose l'identité du groupe, ce sont les facteurs structurels qui deviennent prioritaires et qui permettent de distinguer les nouveaux groupes qui sont apparus. C'est en effet surtout ces critères institutionnels qui distinguent les franco-ontariens des québécois. Comment expliquer cette transition? Quels sont les facteurs qui en sont responsables?

Pour répondre à cette question, il faut se référer à la notion de système social, qui est défini ici en termes des interactions entre acteurs sociaux et dont la structure peut s'analyser par rapport aux institutions qui le composent (Parsons, 1966:8). Cette structure résulte en partie de l'institutionnalisation du système culturel, qui lui, donne un sens et une direction à l'action sociale en vertu des modèles qui le constituent. (Parsons, 1973:34). Quand on étudie un groupe ethnique, il faut se référer à ces deux composantes et prendre bien soin de les distinguer. Il faut analyser un groupe ethnique en tant que système social, la nature de ce dernier étant partiellement déterminée par le système culturel qui s'y rattache. Un groupe ethnique se distingue donc d'un autre par rapport aux frontières de ces deux systèmes. Il s'ensuit que la survivance veut dire le maintien des frontières, qu'elles soient culturelles ou structurelles. Si l'accent est mis sur la dimension culturelle, le maintien des frontières sera défini en termes de maintien des modèles culturels; dans l'autre cas, il s'agira plutôt d'accentuer le niveau de pluralisme structurel.[2]

Le groupe ethnique (ou la nation) peut donc s'étudier en tant que système social et système culturel. Il possède des frontières permettant d'établir son contour et de le distinguer ainsi des autres. Ces frontières, nous l'avons vu, sont déterminées par des éléments culturels et structurels. La question précise qui se pose ici est donc la suivante: pourquoi, et dans quelles circonstances, l'identité du groupe ethnique vient-elle à reposer plutôt sur des critères structurels que culturels? Nous verrons que ce sont les changements opérant au niveau de l'organisation sociale qui transforment les critères objectifs eux-mêmes; et quand le groupe en question poursuit le but de survivance, i.e. qu'il tient à maintenir ses frontières, la priorité sera donnée aux critères qui constituent les marques les plus saillantes. C'est l'érosion des critères qui accroît la saillance des critères structurels, et par conséquent, qui est responsable du changement d'identité. Il faut d'abord se rappeler que le changement d'identité à l'étude s'est produit au sein d'un groupe exclu. Pour comprendre ce processus en Ontario, il faut se référer aussi bien aux facteurs externes (l'émergence de l'identité québécoise) qu'aux facteurs internes (transformations de la structure sociale ontarienne). Et

c'est en nous penchant sur la question du Québec que nous pourrons tout d'abord cerner les mécanismes responsables de cette transition.[3]

La transition de l'identité canadienne-française à l'identité québécoise est attribuable aux conséquences de l'industrialisation et de la modernisation.[4] D'une part, l'industrialisation de la structure sociale du Québec modifia les critères définissant les frontières de la collectivité canadienne-française du Québec. Ce processus a diminué l'importance du secteur religieux (baisse de la pratique religieuse, du nombre de prêtres et religieux, sécularisation des normes et des valeurs), a accéléré l'urbanisation et a modifié la structure occupationnelle. Les critères constituant les composantes-clef de l'identité canadienne-française s'effritaient contribuant à l'érosion de la base sur laquelle reposait l'appartenance. Cette disparition graduelle des critères servant à définir l'appartenance au groupe et l'identification à ce dernier conduit à la crise d'identité analysée par de nombreux auteurs (Eisenstadt, 1966; Smelser, 1968; Bellah, 1970; Rioux, 1969). Bien que l'ethnicité (telle que définie par Vallée) demeure, les critères objectifs d'ordre culturel s'affaiblissent et doivent être remplacés par des critères d'un autre ordre. C'est ici qu'intervient la modernisation, qui a eu pour conséquence d'accentuer l'importance de la territorialité et d'accroître sa capacité interne d'auto-gestion (self-steering).

Premièrement, le rôle actif joué par le gouvernement du Québec dans la province accentua la dimension territoriale, puisque, par définition, un état a juridiction sur un territoire. La modernisation a changé la relation existant entre le centre et la périphérie; la pénétration du gouvernement provincial au niveau local a modifié les frontières institutionnelles et a sensibilisé la population à ces dernières. Le gouvernement provincial est devenu l'état du Québec, et l'état du Québec, le responsable de ses habitants, les québécois. Deuxièmement, la modernisation a aussi augmenté la capacité interne d'auto-gestion de la nation québécoise, parce qu'elle conduit à l'institutionnalisation du changement (on se souviendra du slogan électoral du parti libéral en 1960: Il faut que ça change). De la valorisation et de l'idéalisation du passé, l'accent est mis sur la capacité de répondre aux problèmes de l'heure (Juteau Lee, 1974:150 et ss). Cette acceptation du changement modifie la définition de survivance. Le maintien des frontières n'est plus défini par rapport au maintien des modèles culturels; l'accent repose sur la capacité de contrôler son propre fonctionnement. Il y a donc, d'une part, l'érosion des critères qui sous-tendent l'appartenance et la crise d'identité qui en résulte; d'autre part, l'on retrouve l'apparition d'une nouvelle définition de la survivance et l'importance croissante de la notion de territorialité, qui contribuent à l'émergence d'une nouvelle base d'identification. L'action de ces deux processus se conjugue pour conduire à l'émergence de l'identité québécoise.

L'émergence de l'identité québécoise constitue le facteur externe responsable du passage de l'identité canadienne-française à l'identité franco-ontarienne. En effet, tous les français du Canada appartenaient au groupe canadien-français. En modifiant la base structurelle de leur identité, les québécois ont exclu de leur "nous", les autres francophones du Canada. Cette fluctuation des frontières ethniques, ce processus de scission-division fut consacré aux Etats généraux du Canada français, tenus à Montréal en 1966, 1967 et 1969. Dans son analyse de ces réunions, R. Arès s.j. (1969:100) parle de l'émergence des systèmes parallèles de solidarité qui a remplacé les tensions et conflits opposant québécois et autres français. Mais ce facteur externe, ne peut, à lui seul, tout expliquer. Les français de l'Ontario auraient pu demeurer des canadiens-français de l'Ontario. Il faut, ici, prendre en considération les facteurs d'ordre interne. Et, comme dans le cas du Québec, ce sont les processus d'industrialisation, d'urbanisation et de modernisation qu'il faut examiner.

En ce moment, il existe peu de données précises à ce sujet. Nous savons que ces processus ont modifié la structure sociale de l'Ontario, mais on connaît très mal leur impact précis sur les francophones de cette province. Toutefois, l'Ontario français n'est plus rural: à 85% rurale en 1945, cette population est devenue urbaine à 75% (Deslauriers, 1976). Cette

transition a certainement modifié la structure occupationnelle du groupe francophone. L'isolement a disparu. Parallèlement, l'on retrouve aussi en Ontario l'importance croissante de l'état provincial; ses décisions touchent un nombre toujours plus grand de la population, indépendamment de leur origine ethnique. Les Bills 140, 141 et 168 en constituent un exemple évident. C'est vers le gouvernement provincial que les francophones de l'Ontario doivent se retourner, pour assurer la reconnaissance d'un ensemble de droits visant à maintenir un certain niveau de pluralisme, tant d'ordre culturel que structurel.

En résumé, donc, l'action conjugée des facteurs externes et internes a modifié les critères culturels et structurels qui définissent les frontières de groupe, diminuant la saillance des premiers. Il est donc normal que l'identité se soit modifiée, de manière à reposer sur les critères les plus distinctifs.

Changement d'identité ethnique: analyse au niveau de l'acteur

Si l'identité repose sur des bases objectives, elle n'en demeure pas moins un phénomène subjectif. Le lien entre les deux niveaux ne se fait pas automatiquement. Un individu peut partager l'ethnicité et une certaine culture avec d'autres personnes sans pour autant s'identifier à ce groupe. De plus, tous les membres d'une collectivité ne s'identifient pas nécessairement toujours de la même manière. Les symboles par lesquels on se définit peuvent se situer sur l'une des deux dimensions culturelle et structurelle ou se situer sur les deux avec plus ou moins d'insistance sur l'une par rapport à l'autre. Les termes de référence que notre analyse objective a retenus ont tous les deux le même contenu culturel, le caractère français, et s'opposent quant à la dimension structurelle, canadien en opposition à ontarien. L'articulation entre les deux niveaux réfère à un processus fort complexe. D'après Horowitz (1975:118) l'identité peut être fortement rattachée à un contexte précis (identité contextuelle) ou en être détachée (identité autonome). Quand les critères qui la sous-tendent sont bien enracinés et clairs, l'identité ethnique est autonome. Dans le cas de l'identité canadienne-française, le lien entre les critères objectifs et subjectifs était très fort. C'est en période de transition, transition que vivent les francophones de l'Ontario, que l'on peut le mieux cerner l'articulation entre les deux niveaux (objectif et subjectif), parce qu'elle nous permet de dégager les facteurs contextuels qui entrent en jeu.

Les termes de référence d'une appartenance à une collectivité sont toujours plus ou moins contextuels. Quand un terme s'impose davantage c'est qu'il revient dans un plus grand nombre de contextes et dans des contextes plus importants pour la défense des intérêts du groupe. Ces contextes se réfèrent à la place des membres du groupe par rapport à leurs réseaux, à leur participation à la vie collective et à leurs engagements du point de vue du maintien des frontières.

La recherche par observation participante, à ce niveau, devient un outil particulièrement adapté pour voir chez qui apparaissent les nouvelles définitions, comment elles se propagent et quel est leur impact sur l'action collective. Elle nous permet aussi de voir l'impact relatif sur la population des définitions en conflit. En un mot elle nous permet de voir des relations entre le niveau objectif du changement de frontières du groupe et les définitions subjectives qui s'y articulent.

Sur le terrain, on remarque d'abord facilement que les deux identités coexistent, mais elles ne se retrouvent presque pas, simultanément, chez les mêmes groupes. Ce qui frappe le plus c'est que beaucoup d'informants très actifs au niveau politique et au niveau de l'éducation se présentent comme franco-ontariens quand ils traitent de problèmes actuels mais comme canadiens-français quand ils parlent de leurs luttes passées; ils se réfèrent aussi à leurs prédécesseurs comme à des canadiens-français. Certains d'entre eux sont même prêts à élaborer sur leur expérience de ce changement d'identité.

Ceci nous renvoie à ce que nous avons déjà mentionné que les plus âgés se définissent comme canadiens-français et que les plus jeunes se définissent comme franco-ontariens.

Le critère de la participation définit aussi les termes d'identification. Plus on est engagé dans l'action plus on est sensible aux dimensions structurelles dans lesquelles on travaille, alors que ceux qui se rattachent au groupe seulement par des symboles culturels seront moins sensibles aux changements de frontière.

Même au niveau de la participation on peut aussi établir des différences d'identité. Si on est engagé davantage dans les secteurs directement reliés à la survie du groupe et à son adaptation on sera plus sensible aux dimensions structurelles et on sera plus conscient du changement au niveau des frontières.

Ainsi ceux qui sont actifs dans le domaine de la politique et de l'éducation se définissent d'abord comme franco-ontariens parce que leur implication dans la vie communautaire les force à reconnaître l'unité structurelle la plus efficace pour l'obtention des droits qu'ils revendiquent: c'est-à-dire le domaine du pouvoir provincial. Il sont à la pointe des prises de décisions qui engagent l'avenir du groupe comme tel et sont forcés de redéfinir le groupe en vue d'une adaptation aux conditions dans lesquelles les franco-ontariens ont été engagés récemment: la modernisation et l'urbanisation.

A leur suite, viennent différentes sections de la population franco-ontarienne. Les membres impliqués dans les media d'information, ceux qui ont le plus d'instruction et qui sont le plus renseignés sur la réalité politique, et les étudiants des écoles secondaires françaises s'identifient le plus fortement comme franco-ontariens.

Les gens engagés dans le domaine des arts et de l'artisanat se définissent aussi d'ordinaire comme franco-ontariens. Ils sentent qu'ils ont une réalité propre à exprimer à l'intérieur de ces frontières et peuvent trouver des sources de financement en s'insérant dans des réseaux provinciaux.

Ont aussi une plus forte identité franco-ontarienne ceux qui ont plus de contacts avec les Québécois; sauf quand ces contacts ne se situent qu'au niveau de la parenté. Ils sont plus conscients qu'ils sont exclus de la nouvelle définition ethnique chez les Québécois.

De l'autre côté, les membres dont la participation à la vie collective se situe surtout dans le domaine religieux ont tendance à se définir davantage comme canadiens-français. Ils sont plus sensibles aux définitions traditionnelles et valorisent le maintien de ces caractéristiques. Ils semblent considérer qu'ils sont en continuité directe avec le groupe original dont les Québécois se sont malheureusement écartés. De même, ceux dont la participation au groupe se situe surtout au niveau du maintien de liens affectifs et de parenté s'identifient comme canadiens-français. Les membres de ces deux catégories sont plus sensibles à la dimension culturelle qu'à la dimension structurelle de l'identité ethnique.

Ceux qui s'identifient comme canadien-français en donnant de la valeur à la dimension structurelle comptent que le Québec et les autres francophones du pays peuvent se sentir solidaires de causes communes: d'ordinaire ce sont des gens qui présentent les caractéristiques opposées à celle que nous rencontrons chez ceux qui s'identifient fortement comme franco-ontariens.

L'identité pour différents groupes se construit à partir de leur situation dans le groupe, et par rapport au niveau et au type d'engagement dans leur participation à la vie collective.

Les deux identités les plus saillantes que nous avons dégagées se partagent suivant le sens qu'ils donnent à l'objectif de survivances qu'ils poursuivent. Pour les uns, le maintien des frontières est défini par le contenu, i.e., par des caractéristiques qu'il faut préserver; ils sont plus conservateurs et s'attachent à maintenir en place des symboles traditionnels. Pour les autres, le maintien des frontières du groupe consiste surtout à maintenir et à contrôler des institutions dont le contenu peut changer mais dont la fonction principale consiste dans l'application aux différentes situations pour le maintien des intérêts du groupe; ils sont orientés vers l'avenir et sont prêts à beaucoup de flexibilité du point de vue du contenu de ces institutions.

Conclusion

Cette analyse de l'émergence de l'identité franco-ontarienne nous a permis d'identifier les facteurs qui en sont responsables et de saisir les mécanismes à l'oeuvre dans cette transition.

Pour comprendre ce processus dans sa totalité, nous avons vu qu'il faut étudier à la fois les facteurs qui se situent au niveau du groupe et ceux qui affectent les individus. Mais ce qu'il faut surtout retenir de cette analyse, c'est l'interaction entre ces facteurs. Même si l'identité constitue un phénomène subjectif, elle repose sur des facteurs objectifs; et c'est en nous penchant sur les transformations au niveau de la structure sociale que nous pouvons le mieux dégager les fondements de l'identité et les mécanismes des changements qu'elle subit. Si l'ethnicité est toujours donnée, le groupe ethnique qui en découle peut varier et se modifier. Pour comprendre le phénomène d'identité, il est essentiel de se référer aux frontières du groupe ainsi qu'aux critères qui les définissent. D'une part, l'identité ethnique ne se comprend que par rapport à un groupe ethnique existant, et ce groupe ne se comprend que par rapport à ses frontières. D'autre part, ces frontières reposent sur des critères culturels et structurels, qui eux, ne se déduisent pas des individus qui en font partie, mais qui, au contraire, relèvent de facteurs objectifs.

Notes

[1] L'union des cultivateurs franco-ontariens a été incorporée en 1948. Il s'agit vraiment d'un cas isolé.

[2] Nous utilisons le terme pluralisme structurel dans le sens que lui donne van den Berghe, i.e. la segmentation et le cloisonnement de groupes différents dans des ensembles d'institutions analogues, parallèles, non complémentaires mais distinguables (1967:34).

[3] Ce processus fut déjà examiné en profondeur par un des auteurs de ce texte (Danielle Juteau Lee, 1974). L'analyse qui suit en constitue un résumé.

[4] Par industrialisation, nous entendons le développement d'un très haut niveau de technologie soutenu par l'application systématique du savoir; elle amène la croissance des secteurs secondaires et tertiaires de l'économie aux dépends du primaire; elle implique la spécialisation grandissante des rôles économiques et des unités de l'activité économique; elle est caractérisée par l'apparition d'unités de production plus grandes et plus centralisées, par une plus grande complexité des marchés, et par une division du travail accrue et donc par la modification du système occupationnel (Juteau Lee, 1974:57). Par modernisation, nous entendons l'augmentation de l'envergure et de l'intensité du pouvoir des agences centrales, légales et administratives de la société (Juteau Lee, 1974:102).

Bibliographie

ACFEO (ed.). 1910. Congrès d'Education des Canadiens-Français d'Ontario — 1910: Rapport officiel des séances tenues à Ottawa, du 18 au 20 janvier 1910. Ottawa: Association Canadienne-Française d'Education.

—— 1960. Rapport général des fêtes du Cinquantenaire ou du quinzième Congrès général de l'Association canadienne-française d'Education d'Ontario, les 20, 21 et 22 avril 1960. Ottawa: Association Canadienne-Française d'Education de l'Ontario.

Arès, Richard. 1969. "L'oeuvre des Etats généraux" — *Relations* No 337 (avril): 99-100.

Barth, F. (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries.* Boston: Little, Brown & Company.

Bellah, R. 1970. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World.* New York: Harper and Row.

Breton, R. 1964. "Institutional Completeness of Ethnic Communities and Personal Relations to Immigrants." *American Journal of Sociology* 70:193-205.

—— 1974. "Types of Ethnic Diversity in Canadian Society." Communication présentée au VIIIe Congrès mondial de l'association internationale de sociologie tenu à Toronto.

Deslauriers, O. 1976. "Pouvoir, savoir et survivance." Cette publication-ci.

Eisenstadt, S.N. 1966. *Modernization, Protest and Change.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall Inc.

Gordon, M. 1964. *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origin.* New York: Oxford University Press.

Guindon, R. 1971. Essai d'analyse interne d'un discours idéologique. Thèse de maîtrise. Ottawa: Université d'Ottawa.

Horowitz, D.L. 1976. "Ethnic Identity." Pp. 111-140 in N. Glazer & D.P. Moynihan (eds), *Ethnicity: Theory and Experience.* Cambridge: Harvard University Press.

Hughes, E.C. 1971. "The Study of Ethnic Relations." (1948) Pp. 153-158 in *The Sociological Eye.* Chicago: Aldine.

Juteau Lee, D. 1974. *The Impact of Modernization and Environmental Impingements upon Nationalism and Separatism: The Quebec Case.* Thèse de doctorat non publiée. Toronto: Université de Toronto.

Kingsley, B.L. 1974. "Boundary-Maintenance and Persistence of Ethnic Groups." Texte non publié. Ottawa: Carleton University.

Lapointe, J. 1975. "Ethnic Groups: Implication of Criteria for the Examination of Organisational Capacity." Communication présentée au Xe Congrès de la société canadienne de Sociologie et d'Anthropologie. Edmonton.

Lemieux, F. 1975. "Le Train." Disque: *Chez Nous.* Toronto: Office de la Télévision éducative de l'Ontario.

Parsons, T. 1966. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives.* Englewood — Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc.

—— 1973. "Culture and Social System Revisited." Pp. 33-46 in L. Schneider et C.M. Bonneau (eds), *The Idea of Culture in the Social Sciences.* London: Cambridge University Press.

Rioux, M. 1969. *La Question du Québec.* Paris: Seghers.

Ryerson, S. 1972. "Québec: Concepts of Class and Nation." Pp. 211-229 in G. Teeple (ed.), *Capitalism and the National Question in Canada.* Toronto: University of Toronto Press.

Schermerhorn, R.A. 1970. *Comparative Ethnic Relations.* New York: Random House.

Smelser, N.J. 1968. *Essays in Sociological Explanation.* Englewood — Cliffs, N.J. Prentice-Hall, Inc.

Vallée, F. 1975. "Multi-Ethnic Societies: The Issues of Identity and Inequality." Pp. 62-202 in D. Forcese et S. Richer (eds), *Issues in Canadian Society: An Introduction to Sociology*. Scarborough: Prentice-Hall of Canada, Ltd.

Van den Berghe, P. 1967. *Race and Racism.* New York: John Wiley and Sons, Inc.

Yancey, W.L., E.P. Ericksen et R.N. Juliani, 1976. "Emergent Ethnicity: A Review and Reformulation." *American Sociological Review* 41 (juin): 391-403.

Documents. 1976. *Bottin des Organismes franco-ontariens.* OTTAWA; Association canadienne-française de l'Ontario.

—— 1975. *Ontour 75: Ressources franco-ontariennes.* Conseil des Arts de l'Ontario.

LES FRANCO-AMERICAINS DE LA NOUVELLE-ANGLETERRE: Compte-rendu de livres et monographies actuellement disponibles

Madeleine Giguère

Une publication récente d'Andrew Greeley portant sur le facteur ethnique aux Etats-Unis tire la conclusion suivante: "Au sujet de la communauté américaine française on en sait très peu". Or ceci semble difficile à croire étant donné que de tous les groupes ethniques aux Etats-Unis qui parlent une langue étrangère celui des Français est un des plus nombreux. Pourquoi, donc, les Franco-Américains, c'est-à-dire, les Américains de descendance québécoise ou acadienne, sont-ils si peu connus? Il existe quatre raisons qui peuvent expliquer ce manque de renseignements sur ce groupe ethnique. Premièrement, les Canadiens ont émigré aux petites villes et aux régions rurales plutôt qu'aux grandes villes qui dans une large mesure contrôlent les diverses organes de publicité; deuxièmement, les émigrés français se sont établis dans le nord-est des Etats-Unis, région qui, contrairement au mid-ouest, n'a jamais produit de bonnes études ethniques. Troisièmement, dès le début du vingtième siècle, la politique officielle de l'Eglise Catholique s'opposait à l'épanouissement du pluralisme culturel dans l'église même. Finalement, ce manque de renseignements sur les Franco-Américains peut être attribué au fait que les Franco-Américains ont maintenu leur langue pendant plusieurs générations. Ainsi, lorsqu'ils traitaient un sujet relatif à leur propre moeurs ils écrivaient en français et non dans la langue du pays.

Le but de cette communication est précisément d'envisager le problème du manque de renseignements sur la communauté franco-américaine en donnant un résumé de livres et de monographies en anglais et en traduction actuellement en vente où il s'agit justement du facteur franco-américain. Les thèmes de l'arrivée et de l'adaptation dominent cette littérature.

C'est dans l'article "French and French Canadians in the United States" de Mason Wade où l'on trouve la meilleure vue générale de l'expérience franco-américaine. Profitant de sa longue carrière professionnelle en tant qu'historien, Wade décrit, de façon très précise, la succession des arrivées des Canadiens-Français aux Etats-Unis se concentrant plus particulièrement sur celle à la Nouvelle-Angleterre. Wade, discutant le développement du pluralisme structural, souligne, à cet égard, le rôle des paroisses nationales établies pour les Francos. Wade est aussi l'auteur d'un article important que l'on peut trouver dans la monographie, *The French in New England, Acadia and Quebec* où il précise les liens qui existent entre la Révolution Américaine et la migration des Loyalistes au Nouveau-Brunswick avec l'arrivée, dès 1780, des Acadiens dans ce qui est aujourd'hui le sol de l'Etat du Maine.

Un aperçu de la totalité de l'histoire des Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre vient de paraître dans l'édition du bicentenaire de la revue *Le Canado-Américain*. Le jeune auteur Robert B. Perrault a donné à son bel oeuvre le titre "One Piece in the Great American Mosaic: The Franco-Americans of New England." Il a fort bien rassemblé les renseignements disponibles sur son sujet depuis le début de l'immigration jusqu'à date.

Pour les Franco-Américains, aussi bien que pour d'autres groupes d'émigrés, le pluralisme culturel était un effort d'adaptation dans un milieu étranger. Ils ont émigré pour faire partie du système économique américain. Or, dès 1880, ces mêmes Canadiens participaient au système politique américain et, vers la fin du siècle, ils s'appellaient Américains d'origine française, c'est-à-dire, des Franco-Américains. Du point de vue culturel, ils étaient donc également français et américains. A cet égard, ils ne sont pas seuls parmi les

autres nationalités étrangères dans ce pays qui réclament une nationalité mixte. D'autre part, ils sont, sans doute, uniques dans la mesure qu'ils avaient formulé une théorie d'américanisation qui anticipe les théories du pluralisme culturel actuel. Cette idée est évidente dans l'Appendice du volume intitulé: *An Ethnic Survey of Woonsocket, Rhode Island* de Bessie Bloom Wessel. Nulle autre nationalité, déclare Wessel, ne peut prétendre avoir énoncé une théorie d'américanisation de façon plus claire et d'avoir dirigé plus consciencieusement son propre milieu vers un but précis que les Franco-Américains.

L'étendue et la variété de cette organisation du milieu social et du groupe sont expliquées en détail dans l'article *Language Loyalty in the United States* d'Hervé B. Lemaire. Cet auteur y discute le rôle des paroisses nationales, les écoles paroissiales et privées, les sociétés nationales, religieuses et fraternelles, la presse, la lutte dans l'église et, en dernier lieu, l'influence profonde des règlements éducatifs de chaque état sur la préservation de la langue française dans les centres franco-américains. Selon M. Lemaire, ce qui a diminué l'emploi de la langue française c'était d'abord un patriotisme suscité par la première guerre mondiale, puis la grande crise financière, suivie d'un renouveau de prospérité joint au fait que dès 1930 les migrations des Français du Canada ont, plus ou moins, cessé. Le professeur Georges F. Thériault du Collège Dartmouth fournit d'autres renseignements sur les Franco-Américains. Dans un chapître de *Canadian Dualism* M. Thériault décrit, documentation à l'appui, l'excellente organisation de la communauté franco-américaine. Thériault discute le rôle de la paroisse comme centre de toute une série d'institutions, plus précisément, les écoles, les couvents, les hôpitaux, les orphelinats, les cimetières, les journaux, et les maintes organisations bénévoles. Selon Thériault, non seulement l'héritage commun de la foi catholique et de la langue française mais aussi la marée périodique des immigrations et les liens solides et les moyens directs de communication établis avec le Québec ont créé ce pluralisme culturel et structural si efficace des Franco-Américains. Thériault discute comment ce pluralisme s'est adapté à la différenciation économique progressive qui se produisait dans la communauté française. En plus, il souligne que ce même pluralisme s'est adapté à la conscription militaire et à l'accroissement des inter-mariages; le plus important c'est que ce pluralisme continuait malgré le fait que les Franco-Américains s'éloignaient progressivement de leurs origines canadiennes. Thériault admet que la langue française s'emploie de moins en moins, mais d'autre part, il affirme que le respect et l'attachement des Franco-Américains à l'égard de leurs moeurs et de leurs institutions ne diminueront pas facilement, précisément parce que ces traditions sont tellement enracinées chez eux.

Comme l'atteste une monographie récente de la Commission Historique de Lewiston. Maine, les souvenirs culturels du peuple sont des souvenirs heureux. La tradition orale de la première génération des Français à Lewiston vient d'être transcrite pour la première fois par Mlle Charlotte Michaud, une journaliste de la région. Mlle Michaud nous raconte avec enthousiasme et un certain optimisme les doux souvenirs qu'avaient les ancêtres franco-américains. Ces souvenirs consistent d'images de réunions de familles, de noces, de baptêmes et de veilles mortuaires, du travail dans les filatures, de la construction des églises et des écoles, du journal français, et enfin de présentations dramatiques et musicales. Comme nous le dit l'auteur, il s'agit de souvenirs d'une vie remplie de rapports intimes et généreux avec d'autres Franco-Américains. Le professeur James Leamon de Bates et l'architecte Gridley Barrows donnent, dans la deuxième partie, une description remarquable d'un quartier ouvrier à Lewiston appelé "Le Petit Canada." C'est du point de vue architectural que l'on envisage ce quartier et le tableau qu'on en donne est tout à fait révélateur. Les divers styles architecturaux qu'ont subi les édifices de cette ville sont non seulement caractérisés mais aussi bien illustrés par une quantité d'excellentes photos. Les auteurs nous fournissent une carte du "Petit Canada" qui se réfère à l'illustration et au texte. Ainsi, tout en lisant ce texte on a de plus en plus le vrai sens de ces structures spatiales dans lesquelles ont vécu les

premières communautés franco-américaines. La juxtaposition de la gare où l'on arrivait, les manufactures où l'on travaillait, l'église où l'on priait, et l'habitation des familles donnent une vive impression au lecteur.

La communauté française d'Augusta, Maine, fut récemment décrite dans l'étude de Maurice Violette intitulée *The Franco-Americans*. Le texte comprend une analyse détaillée de la vie, des occupations, des moeurs, des personnalités, et des évènements importants de cette communauté.

Pour les Franco-Américains, la famille a une importance unique et inoubliable. Les grandes familles nucléées jointes au nombre limité d'émigrés à la Nouvelle-France donnent à chaque Franco-Américain tout un édifice familial et social. Grâce aux bons régistres des paroisses, les dates de naissance, de mariages et d'enterrements ont été soigneusement préservées. Par conséquent, il est assez facile de tracer les généalogies dans le Canada-Français. Le livre, *Your Ancient Canadian Family Ties* nous fait entrer dans ce noyau familial des Franco-Américains. L'auteur, Reginald L. Oliver, nous fournit de courtes biographies de tous les immigrants originaux à surnom différent. En plus, il donne des références à d'autres sources concernant la famille généalogique qu'on peut consulter. Il y a aussi l'oeuvre détaillée de Mgr Cyrille Tanguay, *Le dictionnaire généalogique de familles canadiennes*, encore en vente chez les libraires après un siècle de publication.

Les petits groupements des Franco-Américains n'ont pas été, de façon générale, reconnus. Il existe cependant dans la célèbre étude *Yankee City* de Newburyport, au Massachusetts, une documentation extensive sur ce genre de groupement. Cette étude nous fait connaître que dans les années trente de ce siècle, les Franco-Américains à Newburyport bien que numériquement faible, c'est-à-dire, comptant moins de 1500 personnes, avaient néanmoins une paroisse nationale et une école paroissiale aussi bien que leur propre organisation bénévole. Toutes les données comparatives sur la stratification des groupes ethniques de cette ville yankee indiquent que les Franco-Canadiens sont arrivés généralement comme ouvriers de fabriques et sont restés tels pendant deux générations. Cependant, dans cette même période de temps, ils ont manifesté la même mobilité ascendante que d'autres groupes ethniques.

Il faut attendre les années soixante pour avoir des centres données qui facilitent la comparaison entre les Franco-Américains et d'autres groupes ethniques. Pendant ces dernières années le National Opinion Research Center de l'Université de Chicago, sous la direction d'Andrew Greeley, fait progresser l'étude théorique et pratique des groupes ethniques. Ces études nationales sont la source de plusieurs publications de Greeley et du livre d'Abramson, *Ethnic Diversity in Catholic America*. Après avoir lu ces livres, nous reconnaissons que le fameux "melting pot" n'a jamais été accepté ni par les Franco-Américains ni par les groupes ethniques d'origine italienne ou espagnole. On apprend aussi que le nombre proportionnel d'inter-mariages ethniques chez les Franco-Américains est en effet moins élevé que chez la plupart des autres groupes ethniques catholiques. Selon l'étude de Greeley intitulée, *Ethnicity in the United States*, les Français, à la différence des autres groupes ethniques, n'ont pas tendance à s'établir dans des métropoles. Greeley nous informe d'ailleurs que le travail d'usine est toujours le genre d'occupation de la plupart des Français. Aussi les Français, ayant moins de 30 ans, sont sur un pied d'égalité avec le reste de la population en ce qui concerne leur niveau d'éducation, quoiqu'en général le nombre de Français éduqués soit en-dessous de la moyenne. Ce qui est plus intéressant, c'est que les revenus des familles françaises sont au-dessus de la moyenne nationale. L'étude sur la participation politique parmi les groupes ethniques révèle une configuration unique chez les Francos: ils sont nombreux aux urnes, mais d'autre part, peu participent à la campagne électorale. Cependant, les Franco-Américains, ont une tendance prononcée à établir des conatcts avec des représentants du gouvernement. Contrairement à l'expérience de la plupart des groupes ethniques, l'échelle sociale n'influence pas, chez les Franco-Américains, la

participation politique. Grâce à NORC et à Andrew Greeley, nous possédons plus de renseignements scientifiques sur les Franco-Américains qu'auparavant, et il va sans dire que sa nouvelle étude, *Catholic Schools in a Declining Church*, nous en donnent davantage.

Une des premières oeuvres de fiction toujours disponible portant sur les Franco-Américains, c'est le célèbre roman canadien-français, *Trente Arpents*. Pour ceux qui s'intéressent aux Franco-Américains, *Trente Arpents* décrit avec un vif réalisme les conditions dans le Québec rural qui ont provoqué une série continue de migrations aux Etats-Unis. Ephrem, le garçon y vait jeune en quête d'une meilleure vie. Eucharistе, le père, y arrive vers le déclin de ses jours après une rude faillite dans son pays natal. La Nouvelle-Angleterre a bien connu ces deux types d'immigrants. Cependant ils y sont venus beaucoup plus pour s'avancer que pour se soustraire à l'embarras.

Le premier roman Franco-Américain écrit pour le grand public américain fut *The Delusson Family* par Jacques Ducharme, ancien rédacteur de *La Justice* de Holyoke, Massachusetts. Ce roman nous raconte l'histoire de l'immigration et de l'établissement de la famille Delusson dans un centre industriel de la Nouvelle-Angleterre. Le roman fut un grand succès chez les libraires.

Quelques années plus tard, le roman posthume du poète émigré Louis Dantin apparut sous le titre *Les enfances de Fanny*. Dans ce roman, le poète mèle sa propre autobiographie à l'histoire des noirs de Roxbury, Massachusetts. Dans les années soixante, Robert Cormier de Leominster, Massachusetts a fait publier trois romans qui ont connu un vrai succès, Les scènes de ces romans se déroulent dans des centres et des institutions franco-américains, et les personnages portent des noms français sans que les questions ethniques ne deviennent dominantes.

Mme Grace Metalious, dont le nom de famille est de Repentigny, a donné à son roman franco-américain le titre de *No Adam in Eden*. Malgré les allusions sexuelles qui s'y insinuent contre lesquelles beaucoup de Francos s'outragent, ce roman est authentiquement franco-américain. Certains thèmes et idées bien connus chez les Franco-Américains abondent dans ce roman. Les personnages d'Henriette, de Monique, d'Angélique et d'Alana sont des femmes fortes; la force mâle est aussi célébrée dans ce roman. Il est clair dans le monde fictif de Grace Metalious, que le travail est dur et le divertissement vigoureux. Le but principal de la vie, c'est la sécurité financière. L'auteur examine aussi certains préjugés et opinions préconçues portés contre les Francos. Pour le Franco-Américain, c'est un roman d'une force irrésistible.

Sans aucun doute, le romancier le mieux connu de tous les Franco-Américains, c'est Jack Kerouac, "the King of the Beats." Les personnages aussi bien que la toile de fond de beaucoup de ses romans jaillissent d'un milieu franco-américain. Deux romans qui sont actuellement en vente sont *The Town and the City*, son premier roman, et *Dr. Sax*. Dans *The Town and the City*, nous traçons la vie de deux générations de la famille Martin à travers la période d'adolescence et les premières années en tant qu'adultes. Les personnages dans ce roman sont finement développés. Marguerite, la femme solitaire avec huit enfants a une foi et une confiance inébranlables dans ses propres convictions et dans la vertu de sa propre vie, quoiqu'elle soit remplie d'appréhensions. C'est une véritable Franco-Américaine. Aussi, la différence qui peut exister entre la conscience privée et l'attitude extérieure d'une personne d'origine française se voit à travers le portrait du père, Georges. A son propos, l'auteur Kerouac nous dit, "Les hommes l'ont vu rire et mâcher son cigare, s'exciter en parlant, se fâcher, mais, ils ne l'ont pas vu lorsqu'il était atteint de forts sentiments d'isolement et accablé de douleurs lugubres. Ils ne l'ont pas vu lorsqu'il se sentait suffoqué par une tristesse inexprimable." *Doctor Sax* évoque les villes industrielles de la Nouvelle-Angleterre, leurs rivières puissantes, et leurs logements ouvriers. Voici les souvenirs d'une enfance passée dans une communauté ethnique ou plutôt un assemblement de taudis comme le dénoterait certaines gens. Jack Dulouz, un nom dont Kerouac se sert souvent pour se désigner, est obsédé par une ombre symbolique. Les professeurs Armand Chartier, Paul

Chassé, Peter Woolfson, aussi bien que le romancier Victor-Levy Beaulieu ont entrepris de profondes analyses de l'oeuvre de Jack Kerouac. Deux biographies de Jack Kerouac sont disponibles. Celle de Jarvis prend la forme de souvenirs de la vie de Kerouac à Lowell. Celle d'Ann Charters est une oeuvre littéraire bien informée sur l'oeuvre de Kerouac et sympathique à l'homme qu'était Kerouac. Les questions que je me pose à titre de sociologue à propos de Kerouac touchent justement à son enfance franco-américaine. Dans quelle mesure Kerouac était-il formé par son milieu franco-américain: à quel point l'avait-il surpassé? Le pluralisme culturel qui fécondait sa vie était-il lié à son mode de vie? Est-ce que Jack Kerouac était un de ces hommes qui vivait en marge de la société et, précisément à cause de ceci, avait-il une vision extraordinaire de la vie?

En dernière analyse, il existe des études et une documentation fort intéressantes qui traitent et qui exposent le phénomène de l'arrivée des Franco-Canadiens aux Etats-Unis, l'accomplissement du pluralisme culturel et structurel, la mobilité de leur position sociale, et enfin leur adaptation dynamique au milieu américain. L'expérience Franco est envisagée non seulement du point de vue académique mais aussi du point de vue du romancier. Pour ceux qui s'intéressent à l'expérience franco-américaine, certes il n'y a pas une abondance de renseignements, mais d'autre part, il n'y a pas non plus pénurie.

Bibliographie

Abramson, Harold J. *Ethnic Diversity in Catholic America.* New York: John Wiley & Sons, 1973.

—— "Ethnic Pluralism in the Central City," *Ethnic Groups in the City.* Edited by Otto Feinstein. Lexington, Mass: D.C. Heath and Co., 1971.

Beaulieu, Victor-Levy. *Jack Kerouac, essai-poulet.* Montréal: éditions du jour, 1972.

Charters, Ann. *Kerouac.* New York: Warner Paperback Library, 1974.

Cormier, Robert. *The Chocolate War.* New York: Dell, 1974.

Dantin, Louis. *Les enfances de Fanny.* Montréal: Le cercle du livre de France Ltée, 1969.

Ducharme, Jacques. *The Delusson Family.* New York: Funk and Wagnalls, 1939.

Greeley, Andrew M., William C. McCready & Kathleen McCourt. *Catholic Schools in a Declining Church.* New York: Dheed and Ward, 1976.

Greeley, Andrew M., "The Demography of Ethnic Identification: Part I: The Religio-Ethnic Composition and Distribution of the American Population. Part II: Educational and Economic Differences Among Religio-Ethnic Groups," in Greeley, Andrew M. *Ethnicity in the United States: A Preliminary Reconnaissance.* New York: John Wiley and Sons, 1974.

—— "Ethnicity as an Influence on Behavior." *Ethnic Groups in the City,* Edited by Otto Feinstein. Lexington, Mass.: D.C. Heath and Co., 1971.

—— "Political Participation Among Ethnic Groups in the United States," in Andrew M. Greeley, *Ethnicity in the United States: A Preliminary Reconnaissance.* New York: John Wiley and Sons, 1974.

—— *Why Can't They Be Like Us?* New York: Dutton, 1971.

Historic Lewiston: Franco-American Origins. Auburn, Maine: Central Maine Vocational Technical Institute, 1974.

Jarvis, Charles E. *Visions of Kerouac.* Lowell, Mass: Ithaca Press, 1973.

Kerouac, Jack. *Doctor Sax.* New York: Grove Press, 1959.

—— *The Town and the City.* New York: Harcourt Brace Jovanovitch, Inc., 1950.

Lemaire, Hervé. "Franco-American Efforts on Behalf of the French Language in New England." *Language Loyalty in the United States,* Joshua A. Fishman, The Hague: Mouton & Co., 1966. Très bonne bibliographie franco-américaine.

New England-Atlantic Provinces-Center. *The French in New England, Acadia and Quebec.* Edited by Edward Schriver, Orono: University of Maine at Orono, 1973.

Metalious, Grace. *No Adam in Eden.* New York: Pocket Cardinal, 1964.

Olivier, Reginald L. *Your Ancient Canadian Family Ties.* Logan, Utah: The Everton Publishers, Inc., 1972. Bibliographie de généalogies canadiennes.

Perrault, Robert B. "One Piece in the Great American Mosaic: The Franco-Americans of New England." *Le Canado-Américain,* II, 2 (avril, mai, juin, 1976), 5-51. Très bonne bibliographie franco-américaine.

Ringuet. *Trente Arpents.* Edition Bibliothèque Canadienne-Française. Montréal: Fides, 1963.

Tanguay, Cyprien. *Dictionnaire généalogique des familles canadiennes.* 7 vols. New York: AMS Press, Inc., 1969. Repr. of 1871 ed.

Theriault, George F. "The Franco-Americans of New England." *Canadian Dualism: Studies of French-English Relations.* Edited by Mason Wade. Toronto: University of Toronto Press, 1960.

Violette, Maurice. *The Franco-Americans.* New York: Vantage Press, Inc., 1976.

Wade, Mason. "French and French Canadians in the United States." *New Catholic Encyclopedia.* Vol. VI. New York: McGraw-Hill Book Co., 1967. Très bonne bibliographie franco-américaine.

—— "The Loyalists and the Acadians." *The French in New England, Acadia and Quebec.* Edited by Edward Schriver. Orono: University of Maine, 1973.

Warner, W. Lloyd & V.O. Low. *Yankee City*, abr. ed. New Haven: Yale University Press, 1963.

Wessel, Bessie Bloom. *An Ethnic Survey of Woonsocket, Rhode Island.* The American Immigration Collection. New York: Arno Press and the New York Times, 1970. Très bonne bibliographie franco-américaine.

PENETANGUISHENE (ONTARIO)

Angéline Moreau

O U V E R T U R E

O Baie si pure
Troublante et si limpide
Dans la lumière de ce couchant splendide
Ton flot d'azur est une apothéose
Sur ton ombre adorable
Semble fleurir mille roses
Laissons bercer nos âmes
C'est l'instant du repos
Penetanguishene, Ontario
Terre bénie, maintes fois foulée par
Nos Saints Martyrs!

Penetanguishene et Champlain

C'est au tout début de la colonie en 1615 que Samuel de Champlain aborde la rive de la Baie où se situe maintenant la ville de Penetanguishene.

Etait-il le premier à venir? Non, puisqu'en 1613, Etienne Brûlé, coureur de bois, envoyé par Champlain y faisait son apparition. Il venait connaître davantage cette partie du pays et les natifs de l'endroit.

Ce jeune aventurier, âgé de 18 ans, quitte Champlain avec un groupe d'Hurons pour s'aventurer au large. Il se familiarise rapidement avec la langue et les moeurs huronnes et l'année suivante il raconte ses aventures à Champlain, alors gouverneur de Québec. Il devient l'interprète de ce dernier. On sait, par la suite, que Brûlé eut une triste fin. Il fut assommé et mangé par la tribu de l'Ours à Touanché en juin 1633.

A Penetanguishene, un hôtel porte le nom "Hôtel Brûlé" pour commémorer son nom.

Deux ans plus tard, Champlain, connu aussi sous le nom de "Père de l'Huronie" débarque à North West Basin, appelé alors Toanche, dans le Havre de Penetanguishene le 4 août, 1615. Il trouve le pays environnant bien beau, clair et riche de rivières, de forêts et de collines. Etienne Brûlé l'accompagne, ainsi que le Révérend Père Joseph LeCaron, prêtre Récollet et une douzaine de Français qui les avaient devancés de quelques semaines seulement.

Ils se rencontrent à Caragouha, mot indien pour forteresse ou palissade situé à quelques milles de Penetanguishene. Le Révérend Père LeCaron y célèbre la messe le 12 août, 1615. Ce fut la première messe en Ontario. Une croix érigée à cet endroit par les Chevaliers de Colomb de la région y demeure comme monument historique. De là, notre explorateur se rend à Cahrague près d'Orillia. A ces deux endroits se trouvaient alors des villages de natifs. Il demeure quatre mois dans l'Huronie pour mieux explorer.

Par la suite, les français viennent s'y établir pour y pratiquer le commerce des fourrures. Les missionnaires et les explorateurs vécurent jusqu'à la destruction de la race Huronne en 1649.

A l'époque où le Québec n'était encore qu'un minime poste d'échange sur le Saint-Laurent, les français s'installent à la Baie Georgienne pour y pratiquer la traîte des fourrures. Avec l'aide des interprètes, Champlain et le Père LeCaron réussissent à persuader

les Hurons d'accepter parmi eux, ces intrépides explorateurs et colonisateurs. Ces nouveaux venus apprennent vite la menace, qu'était pour eux, le territoire des Iroquois; ces derniers étant connus comme une tribu féroce et cruelle.

D'où vient le nom de Penetanguishene? C'est un nom indien reçu des Abénakis des siècles avant l'ère des Hurons-Iroquois. La falaise de sable à la pointe nord-est de la Baie leur fournit un point de repère visible des extrémités du sud des Trente Milles Iles, des terrains rocheux des Laurentides. Sa verdure et ses plages à l'abri des vents de toute direction fit de la Baie le lieu préféré des Indiens, puis des coureurs de bois français, des missionnaires, des militaires et des traiteurs de fourrures anglais, des scieurs de bois, et maintenant c'est aussi le lieu préféré des amateurs de bateaux de plaisir, de ski aquatique, de natation, de pêche de fantaisie, etc . . .

Mais laissons pour le moment cet endroit de choix, pour un retour en arrière . . .

En 1626, les Pères Récollets sollicitent les Jésuites de prendre la relève. Dès la fin du mois arrive le Père Jean de Brébeuf. Il demeure trois ans pasteur-missionnaire à Penetanguishene. Tous, nous connaissons l'histoire tragique et le martyr de ces grands et valeureux hommes de Dieu. C'est un site à visiter dans la région, une halte à Sainte-Marie est comparable à une marche dans l'histoire.

Ile aux Chrétiens

Les missionnaires Jésuites habitaient le Fort Sainte-Marie, sur la petite rivière Wye près de Midland. Erigée en 1639, cette mission est abandonnée et brûlée lors du massacre par les Iroquois, en 1649. Les Hurons chrétiens et les Jésuites durent s'enfuir à l'île Saint-Joseph appelée depuis et pour cette raison "l'île-aux-chrétiens." Abandonné et brûlé, l'année suivante, ce lieu demeure aujourd'hui "Réserve Indienne." Le missionnaire jésuite visite encore cette île. Deux écoles élémentaires y demeurent; une publique et l'autre catholique.

Par l'an 1650, les Iroquois avaient détruit la race huronne et s'étaient retirés dans leur pays au sud du Lac Ontario. Pour plus d'un siècle ensuite, l'histoire est interrompue. L'Huronie n'étaient habitée que d'individus éparses et de petits groupes de trappeurs indiens et traiteurs blancs.

Miracle de la survivance

Ce long silence enfin fut brisé lors du passage à Penetanguishene du Lieutenant-gouverneur "Sir John Graves Simcoe" en 1793. En 1798 Simcoe fit l'achat de la péninsule des Indiens Ojibway pour la modeste somme de $100.00.

La Baie Georgienne

C'est en 1815 que l'Amiral Henry Wolsey Bayfield de la marine royale, baptisait la baie "Mer douce" nom reçu de Champlain de son nom Royale "Baie Georgienne" d'après le roi George III qui régnait alors en Angleterre. Il n'y a qu'une Baie Georgienne dans le monde entier et elle contourne les villes de Penetanguishene, Midland, de Victoria Harbour et Port McNicoll.

(air: A la claire Fontaine)

A la belle Baie Georgienne
Quand j'y suis arrivé
J'ai trouvé l'eau si belle
Que je m'y suis baigné

Refrain: Tu es vraiment si belle
Jamais je te quitterai

Les bateaux s'y promènent
Dans la joie du grand jour
Les mouettes si belles
Circulent à l'entour . . .

Tu fus toujours fidèle
A nos pères dans l'besoin
Le poisson d'or t'habite
Tu l'prodigues avec soin . . .

Beauté tu la partages
Avec tes habitants
Jamais aucun ravage
Pour tes nombreux enfants . . .

Que tu es belle et douce
Avec tes milles reflets!
Que de merveilles tu voiles
Aux multiples effets . . .

O ma chère Baie Georgienne
Majestueuse tu es . . .
Grande, noble gardienne
Des amours . . . des attraits . . .

A la belle Baie Georgienne
Je veux vivre longtemps
Proclamer les louanges
Du bon Dieu en tout temps . . .

2e période

A cette époque le monde entier est en émoi — les guerres européennes font ravage. La Nouvelle-France passe aux mains Britanniques et les colonies du sud proclament leur indépendance.

Après la signature du traité d'Utretch en 1814, le village de Penetanguishene reprend vie. Durant la guerre de 1812, Penetanguishene devient la base Britannique navale et militaire, contrôlant les Grands Lacs.

En 1818, les Iles de Drummond sont conquises par les Américains. Les gens des territoires au Nord Ouest y pratiquent la traite des fourrures. Le Gouvernement britannique offre alors aux habitants de l'île, un lopin de terre sur la côte de la Baie de Penetanguishene. Plusieurs acceptent l'offre et c'est la première grande émigration française. Ce groupement devient la première colonie française de l'Ontario. Quelques 75 familles connues sous le nom des Voyageurs s'établissent dans la région. Ils vivent de la chasse, de la pêche, et de la traite de fourrures. Ces gens, originaire du Québec étaient attachés à la traite des fourrures. Les noms Trudeau, Lavallée, Giroux, Beausoleil, Corbière, Legris, Le Garde, etc., entrent donc dans le vocabulaire des gens de l'endroit. Les Fortin, Thibault, Brissette, Rondeau, Saint-Amand s'établissent près du vieux fort Sainte-Marie, sur la rivière Wye.

Vers l'an 1840, vinrent des gens de la province de Québec. De Batiscan, près de Trois-Rivières: les Brunelle, Belcier, Beaudoin, Gignac, Maurice, Marchildon, Toutant. C'étaient pour la plupart des pêcheurs et des cultivateurs. De Soulanges: les Veaudrilles, les Charlebois, les Lalonde, vinrent attirés par l'industrie forestière et les scieries. Et un peu plus tard les Desroches, Moreau, Robillard quittèrent Joliette pour venir s'établir à la Baie Georgienne. Aujourd'hui ces noms figurent encore dans le botin téléphonique local.

Penetanguishene est alors un petit village prospère avec une population de 1,200. Cette colonie fut incorporée en village en 1875 et devint ville en 1882. Dès 1828, on y trouve déjà des magasins, des hôtels. Le chemin de fer s'y rend en 1879.

Le havre est occupé et un moulin s'y installe. Les usines, des tanneries, une fonderie, une manufacture de verre s'ajoutent en peu de temps. Déjà on y trouve 3 églises, la plus

ancienne étant sans contredit l'église Sainte-Anne, bâtie en 1835 par le Révérend Proulz et remplacée par l'église commémorative actuelle en 1886, qui fut ouverte en 1902.

La vente du bois devient le commerce du jour et apporte la prospérité à l'endroit. Le moulin Beck fournit du travail à bon nombre. Il y a, à ce temps, deux écoles, deux banques, un bureau pour l'expresse, les télégrammes.

La cloche "historique"

Savez-vous que nous avons une cloche historique à Penetanguishene? Elle est née en 1799 et mesure 17" de hauteur, 14" de diamètre et pèse 80 livres. Elle fut sauvée des bateaux militaires le Scorpion ou le Tigre qui firent naufrage dans la Baie durant la guerre de 1812. Elle fait maintenant partie du carillon installé dans le clocher de l'église Sainte-Anne.

Aspect religieux de la région de 1615 à 1835

Le souci de promouvoir le sens religieux et chrétien a été la première préoccupation des explorateurs français de la région. Comme on l'a cité plus haut, dès 1615 Champlain visite la région accompagné du Père LeCaron qui célèbre la première messe en Ontario à Carhaguoua.

En 1625, les pères Récollets invitent les Jésuites à venir oeuvrer dans la région. Après le désastre des communautés chrétiennes, les missionnaires laïcs remplacent et deviennent responsables de l'aspect religieux auprès des colons et des Indiens durant l'absence du clergé.

M. Revol bâtit une humble chapelle en 1835. Comme cité plus haut, en 1888 un monument national, l'église actuelle, est commencée et en 1905 il reçoit sont ouverture officielle.

Education

Ces vaillants pionniers s'accompagnaient d'éducateurs, ce qui explique que le français était conservé et enseigné dans les écoles du temps. Mais vint la période d'assimilation. Vers l'an 1913, le gouvernement passait le projet de loi, Règlement 17, interdisant l'enseignement du français dans les écoles de la province. Comme résultat, seule la langue anglaise s'enseignait dans les écoles bien que le français était la langue du foyer et souvent de la communauté.

Aussi, si les parents maintenaient le désir de faire éduquer leurs enfants dans leur langue maternelle, ils devaient se préparer à de grands sacrifices économiques. Tout en soutenant de leurs deniers les écoles de l'état, ils devaient ajouter un 2e honoraire pour défrayer la pension et l'enseignement de ces enfants dans les institutions privées de la province de Québec. Les enfants qui n'avaient jamais appris le français écrit ou lu, devaient entrer en compétition avec des élèves de la belle province ou bien, ils devenaient l'aide du père à la ferme. C'est à ce prix que nos devanciers ont conservé l'héritage français.

Le miracle de la survivance

Que dire de cette époque, sinon qu'elle demeure et demeurera toujours pour nous, une page blanche, inconnue, donc, mystère! La braise est tenue sous la cendre.

Vint ensuite la période que j'appelle celle de tolérance. Vers l'an 1930 un sondage fut fait dans la province. Je me rappelle qu'un M. Carr, homme juste accompagné de M. A. Benétto, arrivèrent à l'école de Lafontaine pour vérifier sur les lieux, la justesse des réclamations de la part de la population canadienne-française de l'Ontario. Les enfants ne comprenaient rien à cette démarche et trouvaient les questions posées par ces messieurs étranges, banales et ridicules. Ce n'est que plus tard que le français pu être réintroduit dans nos écoles primaires. Mais au niveau secondaire tous les sujets continuaient à être présentés en anglais. Cependant le projet de loi 141 vint assurer l'enseignement en français à ce niveau.

Une telle tolérance ne pouvait récolter qu'insatisfaction, révolte et mécontentement. Cette génération ayant souffert de tels traitements a été marquée par un certain reflet d'insécurité et de honte.

Pour ne parler que de notre région, vivre à Penetanguishene, voulait dire parler, lire et vivre en Anglais. C'était considérer comme impoli, mal élevé et ignorant même que d'oser s'exprimer en français, ce qui explique le triste résultat suivant: 1) rejet d'identité (FROGS); 2) les noms changés tels que Baker — Boulanger; King pour Roi; Lalumière devient Light; Boileau — Drinkwater; etc. Il valait mieux se laisser assimiler.

La 2e grande méthode d'assimilation de la région est actuellement la télévision. Ici on fait face à une stratégie d'assimilation très puissante. Avant que l'enfant vienne à l'école il a déjà maîtrisé un vocabulaire anglais considérable, tandis qu'il n'entend pas le français. La télévision française n'a pas encore rejoint le groupe des 16,000 francophones. Est-ce assez dire? La radio-française Torontoise demeure capricieuse.

Les personnes de la région sont comme ailleurs, intéressées aux programmes télévisés. Tout ce qui est plaisir et amusement se déroulent en anglais, et le français est réservé pour la cuisine ou personne nous entend.

Un autre dicton, commun par chez-nous est celui-ci. "Apprendre deux langues est trop difficile." Il vaut mieux en apprendre une — l'anglais. A mon arrivée dans la région c'était le cri du jour — l'inscription diminuait de jour en jour dans les écoles françaises. Au petit canadien-français qui présentait quelques difficultés d'apprentissage, la solution demeurait la même, le transférer à l'école anglaise. Ce jeu prenait au piège un grand nombre de nos parents et avait comme résultat d'intensifier le sentiment d'incapacité, de non-compétence de nos jeunes. Il n'y a que les parents bien convaincus et solidement ancrés dans le désir de conserver l'héritage qui pouvaient résister à un tel fléau.

Cependant, la population française dispersée dans la région se répartie comme suit: Penetanguishene 75% de la population de 5,400, Midland 20% d'une population de 11,000, Tiny Nord, 90% d'une population de 3,000. Le total de ces recherches démontre qu'à peu près 9,240 de la population entière parlent français. A Victoria Harbour, à Port McNicoll, Waubaushene, Honey Harbour, etc . . . , on compte toujours un bon nombre de canadiens-français qui ont été assimilés. Les nouveaux venus sont en grande partie de langue anglaise même s'ils sont d'origine française.

Une nouvelle ère

L'avenir — Depuis ces quelques dernières années, une transformation assez considérable s'est produite. On voit aujourd'hui des gens anxieux, revenir à leurs origines et qui font de grands efforts pour parler et apprendre le français. Nos inscriptions aux maternelles augmentent tous les ans. Elles dépassent les 65 élèves par année.

Plusieurs raisons expliquent ce changement d'attitude. Les nouveaux venus à la région démontrent une largeur de vue et une tolérance qui fait l'émerveillement des anciens.

Une nouvelle vue d'ensemble sur la communauté française n'est plus celle de rejet mais bien une de sympathie, d'entente cordiale, et d'intérêt; le journal local le ***Penetanguishene Citizen*** publie des articles écrits en français. Les personnes d'origine française peuvent voir leurs écrits dans le journal.

Le 7 janvier 1974, s'ouvrait, dans la ville de Penetanguishene, "le Centre d'activités françaises" pour servir la communauté . . . Des octrois provinciaux ont déjà favorisé la culture et l'enseignement du français. Le projet de loi, 180-181 aussi a ouvert de nouvelles avenues dans les programmes français des écoles.

Les tout-petits à leur tour jouissent d'un programme préscolaire dans le sous-sol de l'église Saint-Anne. L'an dernier 43 petits apprenaient l'a b c de la langue.

Depuis 1974, le Collège Glendon offre des cours crédités à l'école Saint-Joseph. Anglophones et francophones se rencontrent ainsi, ce qui aide à créer un climat de confiance. Pour la première fois, mes instituteurs peuvent perfectionner leurs status académiques sans avoir à se déménager à la capitale ou à Sudbury.

Depuis septembre 1975-76, le Conseil Scolaire m'autorisait à débuter l'Ecole Communautaire et à offrir des activités en français dans la région. Lafontaine, Perkinsfield

ainsi que Penetanguishene bénificient de ces activités tant sportives qu'académiques offertes en *français*. L'inscription était de 1,127 personnes, dont 230 de Lafontaine et 136 de Perkinsfield, laissant à Penetanguishene 761 participants.

Et tout cela n'est qu'un début, surtout si la télévision française vient à faire son chemin chez-nous et c'est ce qu'on espère pour un avenir prochain.

De nos jours où les minorités se sentent plus entendues, la nôtre n'a pas encore atteint ou touché le coeur de personnes qui sont placées de manière à nous procurer ce bienfait. Jusqu'à quand faudra-t-il attendre?

La création d'un mini-campus Glendon à Penetanguishene fera peut-être de notre ville un nouveau lieu de rencontre des francophones du sud et du nord. Selon la presse, le gouvernement déclarait tout récemment cette région "bilingue."

Selon certaines prévisions réconfortantes à cet endroit même où ont lutté nos devanciers, des chefs, des leaders se prépareront à assumer leur responsabilité dans une société honnête et stable où il fait bon vivre.

Cette présentation n'est sûrement pas complète car que de glorieuses pages l'on pourrait ajouter sur l'émouvante histoire de Penetanguishene et de sa région.

Et que dire de son avenir? Il nous est permis de rêver en beauté pour un site rempli de merveilles, d'élégance et de joie. Avec des gens accueillants, cordiaux et attachants . . .

Sources d'informations:

a) Journaux (conservés par nous)
b) Album
c) *Story of Simcoe County*
d) *Along the Bay* — By M. E. Doris, Principal, Miss Edith Parker & Mr. Frank Sullivan
e) Régistre

LE FAIT FRANCAIS EN LOUISIANE

Hosea Phillips

Il y a, dit-on, un million et demi de Louisianais qui parlent français comme langue première ou langue seconde, dans les 27 paroisses administratives dénommées "l'Acadiana," qui va des Avoyelles au nord jusqu'au golfe du Mexique au sud et de la frontière avec le Texas à l'ouest jusqu'au delà du fleuve Mississipi à l'est. Les Louisianais francophones établis au Texas sont nombreux. Les Thibeaux et les Leblanc ont fait de Port Arthur et Orange au Texas des villes acadiennes françaises, le Port Arthur et Orange.

Les natifs de l'Acadiana de 30 ans ou davantage parlent français. Et ils continueront à le parler. Cependant, la langue s'en va diminuant parmi les plus jeunes. Il n'y a pas de journal français, pas de radio ou de télévision française. A la radio, on entend les informations plus ou moins en français, deux ou trois fois par jour — à Ville-Platte, à Lafayette, à Abbeville, à Marksville, mais on fait souvent une traduction orale directement du texte anglais et il en résulte un franglais acadien, "il y a un avion qui a craché hier à Lafayette."

Il y a des gens qui essaient avec une ténacité admirable de préserver le français en Louisiane. Les programmes bilingues, biculturels dans plusieurs paroisses louisianaises font un bel effort pour introduire le français dans le programme scolaire dès la maternelle jusqu'à la cinquième et sixième année. On doit admettre, cependant, que c'est plutôt un programme de français, langue étrangère, un programme F L E S . Il y a quelques élèves, il faut le dire, dont la langue première est le français, mais ceux-ci ne sont pas nombreux.

Dans les Universités de la Louisiane, il y a un programme pour préparer les instituteurs des écoles primaires à l'enseignement du français à leurs élèves. C'est un programme qui mène à un diplôme de Second Language Specialist, SLS, Spécialiste en Langue Seconde. La plupart de ces diplômés sont des francophones qui ont déjà étudié le français dans les écoles secondaires et à l'Université.

A l'Université Southwestern à Lafayette, nous avons un Centre bilingue-culturel dont la fonction est de recevoir des matériaux préparés au Centre du Nouveau Hampshire et de les introduire dans les classes pour établir leur valeur.

Le Codofil, le Conseil pour le développement du français en Louisiane, dont le directeur est M. James Domengeaux de Lafayette, encourage l'étude du français dans les écoles primaires. Le Codofil fait venir en Louisiane des professeurs associés de France, de Belgique, de Suisse et du Québec. Cette année, selon Codofil, il y a 250 professeurs associés en Louisiane qui donnent des leçons de français à 45,000 élèves dans les écoles primaires de 21 paroisses. Un certain nombre de ces paroisses sont anglophones et les gens sont enthousiasmés par l'opportunité d'apprendre une langue seconde, surtout le français.

Le Codofil publie la ***Revue de Louisiane*** bilingue deux fois par an depuis 1972. Les Universités de la Louisiane prennent leur tour, nommant un de leurs professeurs comme éditeur de la revue pour deux ans. Le Père Jean-Marie Jammes détaché par le Service Culturel de France pour aider la cause du français en Louisiane, est administrateur de la revue. L'éditeur est actuellement Mme Adèle Saint-Martin de l'Université Southwestern à Lafayette.

Discutons un peu de la langue française parlée chez nous. En Louisiane, il y a trois sortes de français parlé. D'abord, il y a la langue parlée par les personnes francophones d'un certain âge qui ont fait leurs études en français dans les écoles publiques ou paroissiales. On parle ce français dans des situations formelles et dans les communications faites aux

réunions des sociétés comme l'Athénée louisianais à la Nouvelle-Orléans et France-Amérique à Lafayette. C'est un français qui ressemble fort au français de France.

Le Français le plus répandu est ce qu'on appelle l'acadien louisianais ou le 'cadien /Ka-Že/ que l'on parle dans les 27 paroisses de l'Acadiana.

Le troisième est le créole français, parlé par un certain nombre de noirs et de blancs, surtout dans les paroisses Saint-Martin et Pointe Coupée. Pour les blancs, elle est depuis le début une langue intime qu'on parle chez soi en famille, avec les domestiques, avec les amis.

Les trois français ont gardé certaines formes archaïques. De l'ancien français on emploie *s'assir* pour s'asseoir, *balier* pour balayer, *bébel* pour un jouet, *berce* pour rocking chair, *lavage* pour lessive. On a pris aussi certains mots du vocabulaire du français régional comme *canique* pour une bille à jouer, *se jouguer* pour se jucher, *couverture* pour le toit, *ramasser* pour cueillir des fruits, *tourte* pour tourterelle.

Dans la prononciation, on a gardé la forme /a-u/ pour le mois août; les boeu*f*s et les o*s*, qui se disaient en français jusqu'au 16ème siècle. On a gardé aussi le *r* dental, vibrant.

Dans le vocabulaire, on a gardé le genre féminin pour *le poison*; l'acadien dit *la poison* comme on le disait en français jusqu'au 17ème siècle. Les mots *âge, argent, enterrement, été, orage, ouvrage* ont gardé le genre féminin qu'ils avaient à Paris au 16ème siècle.

Faisons une description comparative des trois français parlés en Louisiane.

Le français louisianais, comme nous l'avons dit, est assez près du français de la métropole. La syntaxe, la grammaire et le vocabulaire du français louisianais est plus ou moins celui du français de France. En prononciation, le louisianais n'a pas toutes les subtilités du français. On ne fait pas la distinction entre les paires de voyelles dites ouvertes et fermées comme le *a* de *patte* d'un animal, et de *pâte* pour faire le pain. En Louisiane, on a un /a/ intermédiaire. On ne suit pas les règles arbitraires pour les sons de *e, o* et *eu*. D'ordinaire ces voyelles sont fermées en syllabe ouverte et ouvertes en syllabe fermée. On suit la règle de position. On dit *chaud* /ó/ et *chaude* /ò/ *gros* /ó/ et grosse /ò/, repos et reposer /ó/ mais *il se repose* /ò/. On prononce *il était* /été/ comme la saison *l'été*. On dira heureux /éú-reú/ mais heureuse /eú-reùz/.

L'acadien louisianais est plus ou moins homogène. C'est une langue commune, comme l'a décrit Ferdinand Brunot, une langue qui a supprimé beaucoup d'éléments dialectaux que les parlers régionaux n'avaient pas en commun. La syntaxe, la grammaire et la prononciation de l'acadien ont été simplifiées. Nous avons pu observer ce dernier élément dans les remarques sur le français louisianais.

D'ailleurs, la prononciation de l'acadien et du créole aussi, a subi un grand nombre d'accidents phonétiques. Observons: 1) la métathèse *froumi, frõmi* pour fourmi; 2) l'assimilation: *cimitière* pour cimetière, *rabourer* pour labourer; 3) la dissimilation: *carculer* pour calculer, *émaginez-vous* pour imaginez-vous; 4) l'agglutination: *le l'hoquet* pour le hoquet, *le l'envers* et *le l'endroit* pour l'envers et l'endroit.

L'Acadien et le créole ont emprunté aux autres langues surtout l'anglais, mais aussi à l'africain, à l'espagnol et à l'indien. De l'anglais, il y a par exemple, *back*, même *faire back le char*, pour mettre la voiture en marche arrière. Il y a naturellement un vocabulaire important emprunté à l'anglais. Des exemples sont: advertisement, band, bicycle, bootleg, boss, cash, ceiling, check, truck, typewriter et des centaines d'autres.

De l'africain, on a pris *bo-moi* pour embrasse-moi, *name-name* pour manger, le nom et le verbe.

Des indiens chactas, on a pris le mot *bayou* pour un cours d'eau moins grand qu'une rivière et dont l'eau brouillée coule très lentement; *chaoui* pour le raton laveur; *l'ouaouaron* pour la grosse grenouille comestible; la noix, que les Français connaissent depuis quelque temps et qu'ils dénomment le pécan. D'autres mots pour les fruit: *la plaquemine*, "persimmon" en anglais, et le *soco* pour un gros raisin muscat, "muscadine" en anglais.

De l'espagnol on a pris *bozal* /bo-sal/ pour le licol, la brème (<berenja) pour l'aubergine, le corrail (<corral) pour le parc pour le bétail cornu, lagniappe, (<ñapa) cadeau

offert à un bon client. Pour les enfants, ce cadeau est d'ordinaire un bonbon quelconque.

La grammaire est simplifiée en acadien, surtout les verbes. Pour les verbes des trois conjugaisons régulières il y a, d'ordinaire, une seule forme phonétique pour chaque temps. Prenons comme exemple le présent du verbe frapper. Il n'a que la forme /frap/. On n'emploiera la forme *frappez* que pour l'impératif de *vous* singulier et pluriel. Ce même phénomène de simplification se trouve pour les autres temps et pour la plupart des autres verbes. Les verbes *avoir* et *être*, cependant, ont trois formes phonétiques. Pour *avoir* nous trouvons *j'ai, t'as, il a / alle a, on a, vous a, ils ont* de l'argent; pour *être* je suis /š-sy, šy/, *t'es, il est/ alle est, on est, vous est, ils sont* là.

Il y a d'autres éléments curieux en acadien. Le futur, à la forme affirmative, n'existe que pour quatre verbes, *avoir, être, pouvoir* et *vouloir:* 1) *avoir:* Demain, *j'auras, t'auras* de l'argent; *être: je seras, tu seras* là. *Pouvoir: je pourras, tu pourras* travailler; *vouloir: je voudras, tu voudras* l'aider.

Pour les autres verbes à l'affirmatif, on dira, par exemple, pour le verbe *frapper:* Demain, *j'vas frapper, tu vas frapper* le garçon. Par contre, au négatif on dira: *J'frapperas pas, ti frapperas pas* le garçon.

La simplification est encore plus forte en créole. Comme exemple, le présent du verbe *avoir* est: *mo gain, to gain, li gain, vous gain, yé gain.* Le présent du verbe *être* n'existe que pour l'interrogatif: *Où li yé?* Où est-il/est-elle? — *Li là.* Il est/elle est là.

Nous pouvons résumer en disant que la réduction, le nivellement, la simplification se trouvent dans les trois français parlés en Louisiane. Ces phénomènes s'en vont s'accentuant si l'on compare le français à l'acadien, et l'acadien au créole.

QUEL FRANCAIS ENSEIGNER?

Jean-Marcel Paquette

Une première remarque: de toutes les rubriques qui coiffent les ateliers de notre rencontre, la nôtre, l'avez-vous remarqué, est la seule qui se propose sous une forme résolument interrogative — si l'on excepte la séance de ce matin qui demandait "pourquoi des ethnologues? " Cette question purement rhétorique occultait en fait une réponse implicite: "pourquoi des ethnologues, puisque les ethnies sont en voie de grave péril culturel? " L'ethnologue, on l'a vu, a bien mauvaise conscience . . . "Quel français enseigner? " soutient d'emblée qu'il existerait plusieurs français et que celui du Québec, en particulier, sans même qu'on ait à le désigner, fait éminemment problème. L'emblème du colloque ne laisse lui-même d'ailleurs aucun doute là-dessus: une demi-fleur de lys dont le calice s'est mystérieusement métamorphosé en point d'interrogation: nous voici donc en plein Québec énigmatique. Et c'est ce point d'interrogation qui est à lui seul le *tout* de l'énigme. On n'a pas eu idée, pour reprendre quelques rubriques d'ateliers, de demander par exemple "pourquoi des études phonétiques? ", "pourquoi l'identité culturelle? ", "pourquoi le créole aux Antilles? ", "quelle presse locale lire? " ou encore "pourquoi la radio et la télévision? ", "quelle chanson chanter? " C'est que tout cela va de soi, semble-t-il. Il n'en va cependant pas de même pour la "question linguistique." Il convient donc de retenir qu'une opération idéologique d'envergure est à la base de la distinction entre les rubriques qui-vont-de-soi et celle(s) qui porte(nt) leur point d'énigme, leur poids d'interrogation . . .

En fait, la façon même dont la question est posée, ou plutôt: du seul fait qu'il y ait question (problème, problématique) indique que, malgré l'allusion à l'enseignement, la réponse attendue ne devra pas nécessairement être apportée par l'une des sciences relevant de la pédagogie linguistique. Et c'est bien ce que j'entends ne pas faire. La réponse se situe, en fait, quelque part à la croisée de l'ethnopsychiatrie, de la sociolinguistique (militante) et de la théorie de la communication. Il ne faudra cependant jamais perdre de vue que la question demande quel français *enseigner*, et non pas quel français *parler* ou quel français *lire:* la question s'adresse donc à des pédagogues, et non pas à leurs sujets. Nous nous trouvons ainsi soumis à une situation pragmatique renvoyant à la fonction pédagogique de l'enseignement d'une langue (en l'occurrence le français, sans que l'on sache encore lequel, puisqu'on en suppose un certain nombre).

La sociolinguistique a déjà repéré pour nous trois notions importantes qui sont les trois fonctions majeures de toute langue en situation de communication:

1) la fonction *vernaculaire*, délimitant ce qui dans la langue globale intervient comme *communion* plus encore que comme *communication;* elle renvoie au quotidien, au familier, bref à la langue dite "maternelle," ou mieux: langue natale.
2) la fonction *référentiaire*, affectée d'opérations intellectuelles plus ou moins complexes — c'est avec ce niveau de fonctionnement que l'on décrypte le monde, qu'on le reconstruit à sa guise, que l'on opère sur les canaux, les codages et les bruits de la communication un *certain travail* qui rende la transmission de l'information la plus universelle et compréhensible possible. La maîtrise de cette fonction ne peut être que le produit d'un apprentissage. C'est ici que se retrouve ce qu'on appelle la "langue d'enseignement." Aucune pédagogie n'ayant encore trouvé le moyen de nous convaincre de la nécessité d'enseigner ce qui est déjà *su*,

la fonction vernaculaire ne s'enseigne pas: elle s'intègre. La fonction référentiaire relève par excellence de l'enseignement, comme la chimie, ou la mathématique.

3) la fonction ***méta-linguistique***, enfin, par laquelle la langue se prend elle-même pour objet du discours: fonction "aristocratique" s'il en est — ce qui ne veut pas dire que les petites gens n'en font pas usage: dans les jeux de mots, par exemple, ou les ambiguïtés concertées, ou le mensonge, qui constitue sans doute l'aspect le plus déconcertant des fonctions logiques du langage.

Ces trois fonctions se différencient entre elles par le degré *reconnu* comme plus ou moins élevé de complexité qu'elles portent, tout comme la logique de Wittgenstein est *reconnue* comme plus complexe que le gros bon sens de Monsieur Dupont, excellent citoyen par ailleurs. On n'y fera donc entrer, par fidélité à la science, aucune considération qui ressemblerait à un jugement de valeur. ***La valeur en linguistique, c'est la situation, non la langue***. D'où il ne saurait y avoir de science linguistique sans intervention de la sociolinguistique. Cette science linguistique aura lieu quand on aura reconnu que la situation de communication fait partie intégrante de l'objet "langue."

Ajoutons donc, aussi, au sujet des trois fonctions, qu'elles résultent d'une opération de l'esprit et qu'elles sont en fait toutes trois plus ou moins à l'oeuvre dans toute situation linguistique, simultanément ou concurremment. La réalité scientifique nous oblige à reconnaître qu'il n'existe pas de discontinuité nette entre ces fonctionnements linguistiques. Ainsi la fonction référentiaire n'est qu'un degré de maîtrise de la fonction vernaculaire élargie. De certains discours partiels, on ne saurait dire par exemple s'ils appartiennent à la première ou à la seconde fonction. La mythologie linguistique est telle, par exemple, qu'elle nous fait représenter la première fonction comme réservée à la table familiale; la seconde comme réservée aux coquetels des ambassades. Pourtant, si je dis par exemple, à table, à ma fille: "Passe-moi le sel," je commets là une opération linguistique qui ne diffère en rien en complexité de celle qui consisterait à dire "Comment allez-vous, Monsieur l'Ambassadeur? " Des quatre unités de "Passe-moi le sel," trois (soit le verbe "passe", le pronom "moi" et l'article "le") constituent des abstractions hautement complexes ne correspondant à rien qui se puisse voir ni toucher dans l'ordre du réel: (le pronom, direz-vous, renvoie à une personne réelle, mais linguistiquement parlant cette personne aurait pu être indiquée aussi bien par "je" ou "me" que par "moi", cette dernière forme n'étant qu'un des fonctionnements morpho-syntaxiques possibles d'un être réel, non l'être lui-même). Quant à l'unité "sel", que l'on croirait de la plus tangible réalité, elle est en fait plus complexe encore que les trois autres, puisqu'à ma demande de me passer le sel, il y a toutes les chances du monde pour que ce soit non pas le sel même, mais bien la salière que ma fille me passera. Comment croire encore au mirage de la réalité linguistique?

Si je suis à la table familiale ou à la table de Monsieur l'Ambassadeur, la demande de me passer le sel ne changera pas de forme. Tout au plus, direz-vous, serait-il indiqué d'ajouter ici "s'il-vous-plaît" — mais *s'il-vous-plaît* s'articule tout autant sur le niveau vernaculaire que sur le niveau référentiaire. Et c'est bien ce que je voulais d'abord démontrer: que ces deux niveaux, en certains points se confondent, et qu'en certains autres points ils ne se confondent pas: et c'est ici qu'intervient notre "enseignement." Il est donc acquis que l'enseignement porte sur la fonction référentiaire; il est acquis aussi qu'enseigner le référentiaire c'est enseigner le mode d'apprentissage en situation linguistique. Or cet apprentissage porte autant sur la situation que sur la langue elle-même. La grande difficulté que connaissent actuellement tous les enseignants de toutes les langues de la terre (ce qu'on appelle plus euphémiquement "la crise de l'enseignement des langues") vient de ce que l'enseignant ne sait plus qu'il a pour mission d'enseigner une langue dans sa fonction spécifiquement référentiaire; qu'il confond le plus souvent le vernaculaire et le référentiaire et que les sujets pédagogiques, de l'autre côté, en ont pour ainsi dire assez de se faire enseigner ce qu'ils savent déjà. Nous assistons alors à une sorte de Ionesco perpétuel et

généralisé. Ou encore à des scènes plus vaudevillesques que pédagogiques lorsque l'enseignant s'aventure à initier ses sujets à la fonction méta-linguistique, lors même qu'ils ne sont pas en mesure de maîtriser la deuxième fonction.

Une fois acquis que la fonction référentiaire est le seul véritable objet de l'enseignement de la langue, qu'advient-il? Il arrive qu'il faut reconnaître ce qui suit, et qui relève autant de la théorie de la communication que de l'ethnopsychiatrie. "Quel français enseigner? " J'ajoute: pour parler avec qui?

Il est entendu, et je pose comme prémisse que l'on communique d'abord avec soi-même, chacun étant à lui-même son premier interlocuteur. Si intimement que ce soit, on peut se parler à soi-même avec une langue à fonction référentiaire: on ne fait pas autrement lorsque l'on se construit des pensées pour soi seul. C'est ce qui arrive le plus souvent, et c'est bien là l'un des grands paradoxes de toute définition d'une langue: faite pour communiquer avec l'autre, elle sert le plus souvent à l'auto-alimentation de la psyché par le soliloque intérieur. Aussi, importe-t-il d'être bien compris d'abord par soi-même. La schizophrénie résulte, dit-on, d'un court-circuitage dans le langage que l'on émet pour soi-même. Il existe de même des collectivités schizophrènes. Voici le préambule de leur histoire, ce qu'on pourrait appeler leur "histoire de cas."

Il arrive, dans l'histoire des communautés linguistiques, que, pour des raisons historiques, géo-politiques et socio-économiques d'une grande complexité, l'une d'entre elles s'élève d'emblée, en tant que communauté, à la fonction référentiaire, c'est-à-dire que par la fonction même dont elle se trouve investie, cette communauté est parvenue à réduire au minimum les écarts originels entre le système à fonction vernaculaire et le système à fonction référentiaire. La sociologie a encore mal décrit les multiples processus de ce métabolisme — d'où un vocabulaire qui court encore jusque dans les manuels de linguistique, vocabulaire inadéquat, polémique faute de mieux et largement émotif par lequel nous entendons dire par exemple le plus souvent que "Paris a ***imposé***" sa langue à l'humanité "francoïde" — mais personne ne songe à se plaindre de la prépondérance de telle communauté X ou Y qui aurait imposé à l'univers les lois de la chimie ou celles de la mathématique. C'est que, de fait, comme cela s'est produit pour toutes les grandes langues de culture, la fonction référentiaire se cristalise un jour ou l'autre en un lieu précis. Pour l'américain, c'est le Middle-West, pour l'anglais, c'est Londres, pour l'italien, c'est la Toscane. Or, pour le français, c'est Paris. Mais à l'observation empirique l'on découvre par exemple que ce qu'on appelle le "français de Paris" n'est pas nécessairement le "français des Parisiens;" qu'il est plutôt une sorte de lieu abstrait où s'est formée historiquement, à même les parlants venus de divers horizons, une ***koinè*** linguistique aussi complexe que celle du grec antique qui n'était ni d'Athènes, ni de Thèbes, ni de Delphes. Le "français de Paris" est de partout. C'est le référentiaire, véhicule sans bruitage, qui fait qu'un habitant de Port-au-Prince peut entendre et se faire entendre par un Polonais de Cracovie qui a appris le français comme langue seconde. Dès qu'un parlant français "dévie" au point de ne plus être entendu à Beyrouth, à Lausanne ou à Pointe-à-Pitre, il n'utilise plus le référentiaire. Or, et la question est capitale, avec qui les Québécois veulent-ils communiquer "référentiairement? " La réponse, vous le soupçonnez, dépend dans une large mesure des idéologies en présence, c'est-à-dire des situations géo-économico-politiques qui définissent en dernière instance la situation linguistique existante. Poser la question en terme d'une "normativité" à adopter ou à rejeter, c'est éviter la réponse ou plutôt la formuler au profit d'un ***statu quo*** dont personne somme toute n'est tout à fait satisfait. De l'incessant et stérile débat sur l'adoption d'une "norme" (quelle qu'elle soit) nous voici ramenés à ce que j'ai appelés plus haut les "collectivités schizophrènes," c'est-à-dire les collectivités qui connaissent un taux élevé de bruitage dans l'appareil de communication qui leur permet ou ne leur permet pas d'entrer en communication non seulement avec les autres mais aussi avec elles-mêmes. Watzlawick, dans sa ***Logique de la communication*** nous donne un aperçu de diagnostic en affirmant que "des

relations malades se caractérisent par un débat incessant sur la nature de la relation, le contenu de la communication finit alors par perdre toute importance" (Seuil, p. 50).

Qu'est-ce à dire sinon qu'avant de résoudre le problème du français à enseigner, les Québécois doivent d'abord résoudre celui qui consiste à savoir avec qui ils entendent principalement communiquer dans cette civilisation irrémédiablement planétaire. Si c'est avec le monde francophone (le plus conforme à leur nature historique), qu'ils sachent qu'ils ne renoncent en rien à leur jalouse originalité en adoptant un véhicule qui a historiquement autorisé toutes les identités. Car c'est bien là la fonction capitale d'une langue référentiaire: elle permet la libre circulation de l'information dans un véhicule répondant à toutes les exigences de la communication sans jamais oblitérer le contenu, qui est la seule véritable originalité et qui fonde, seul, l'identité. Le français dit "international" ou "commun" est une langue à apprendre, comme on apprend le code de la route tout en restant libre de circuler où l'on veut.

Reste à savoir si la pédagogie est en mesure d'assumer sa tâche et si les options politiques fondamentales qu'elle suppose sont en mesure de s'assumer elles-mêmes. J'estime en avoir assez dit pour donner à la "question" son cadre d'information théorique. Quant à la réponse, vous pouvez toujours, maintenant, vous la dessiner vous-mêmes . . .

VERS L'ETABLISSEMENT D'UNE NORME QUEBECOISE DANS L'ENSEIGNEMENT DU FRANCAIS

Donald Smith

Il serait utile de présenter ici un bref aperçu historique, car la question d'une "norme" se pose depuis le début de la Nouvelle-France. Les linguistes insistent, à juste raison, sur le fait que les langues n'existent pas à l'état isolé. Elles existent parce qu'il y a des sujets parlants: elles "voyagent", se propagent et sont transplantées, à mesure que les sujets parlants se déplacent. La présence du français en Amérique, tout comme celle des autres langues qui s'y parlent d'ailleurs, remonte à l'époque de la colonisation, par les Français, du continent. Ce qui distingue, toutefois, le cas du québécois de celui des autres langues "transplantées", c'est l'époque où a cessé la "transplantation", l'immigration française prenant fin pour ainsi dire après la Conquête en 1759. A leur arrivée, les 60,000 colons parlaient avant tout le patois de leur région (le Berry, le Poitou, la Normandie, la Bretagne, l'Ile-de-France: bref, du Nord-Ouest de la France). Il s'est opéré très tôt au Bas-Canada un brassage des patois. Une unité linguistique s'est donc créée. Les voyageurs au Canada ont témoigné du "plus beau français du monde". Alors qu'en France, la grande majorité parlait encore le patois, les Canadiens, eux, parlaient déjà une langue commune, et non pas un patois, mais plutôt une variété de français, avec certains mots venant, et c'est bien normal, de langues amérindiennes ou de l'anglais. En France, l'unité linguistique s'est imposée "d'en haut" par un état centralisateur, aidé en cela par l'école et le service militaire. Au Canada, le Traité de Paris (1763) cède le pays à l'Angleterre et met fin aux relations avec la France. Le français canadien, tout comme l'anglais, l'espagnol et le portugais de l'Amérique, sera désormais à la fois archaïsant (conservateur) et avancé (évolué) par rapport à la langue de la "mère-patrie". Comme archaïsme dans le domaine de l'accent, pensons, par exemple, aux distinctions évidentes en québécois entre "un" et "in" (brun, brin), à "moi" prononcé "moé" et à "tout" prononcé "toutte". En anglais d'Amérique, la prononciation du "r" terminal dans "father" est également un archaïsme, les Anglais d'angleterre ne prononçant plus ce "r". Comme prononciation "avancée", pensons aux voyelles sourdes ou "chuchotées" en québécois [ɪ] [ʏ] (institution, éducation), aux consonnes affriquées [ts], [dz] (petit, midi), au "a" postérieur [ɑ] dans Canada, barda, etc., et du côté anglais, au "t" intervocalique qui est devenu en anglais d'Amérique, "d" ou même "r" (b*e*t*t*e*r* > b*e*d*d*e*r*). Les deux phénomènes (archaïsme, néologisme) existent également au niveau du vocabulaire, et parfois, mais plus rarement, de la grammaire.

Le français dit standard, officiel et international (n'en déplaise à certains grammairiens) est conservateur et hautement restrictif. Le français québécois se voit, à cause du petit nombre de francophones en Amérique, à cause du caractère unitaire du français dit standard (il s'agit d'une véritable institution nationale) voué à être dévalorisé. La crise de la langue au Québec découle avant tout du fait qu'il existe un écart entre le français parlé communément par la population et le français officiel de France. Certains puristes veulent en effet faire parler et écrire les Québécois d'une façon uniforme où même le langage populaire serait banni à jamais: la particule "ti" (d'habitude "tu" au Québec) comme marque de l'interrogation (C'est-ti bon?), le pronom objet suivant le verbe à l'impératif négatif (gêne-toi pas!) etc., seraient mauvais, même si ces formes populaires se disent aussi en France.

Pour éviter de telles positions extrêmes et irréalistes, il faudrait instaurer une norme québécoise. Et ce sera une décision "politique", car c'est la politique qui a toujours fait les

langues. Le portugais serait un simple dialecte espagnol si le Portugal n'était pas depuis longtemps indépendant. La même chose vaut également pour le hollandais vis-à-vis de l'allemand. La littérature espagnole d'Amérique serait "régionale" et "vulgaire" si les pays d'Amérique du Sud n'avaient pas eu le courage d'affirmer la valeur de leur parler comparé à celui de Madrid. La reconnaissance du français québécois résultera donc de forces politiques et extra-linguistiques: l'utilisation du français québécois à l'école, dans les écrits officiels du gouvernement, dans la littérature, dans les organismes publics et parapublics. Un tel mouvement est déjà amorcé, et il n'y a, en fait, aucune raison linguistique pour tenir le Québec à une forme strictement "française". Certains puristes évoquent inévitablement la francophonie pour condamner toute tentative de "québécisation": "Les Français et les Belges ne vont pas nous comprendre" hurlent-ils. C'est là une exagération ridicule, car le français québécois demeure compréhensible pour tout parlant francophone. Il n'y a que des mots ici et là, tout comme c'est le cas pour l'anglais d'Amérique et d'Angleterre, qui font la différence principale entre le français du Québec et celui d'autres pays francophones. Quant à l'accent, c'est une simple question de conditionnement social. Si certains Français trouvent l'accent québécois "paysan", c'est leur problème et leur préjugé. Si certains Québécois trouvent que les Français parlent en "tarmes", c'est aussi une question de préjugés, l'accent neutre n'existant pas. Les noirs américains ont dû dire que "black is beautiful". Webster a dû écrire son dictionnaire pour se défaire de l'emprise d'Oxford. Les Québécois disent et diront "On parle bien, nous autres", et codifieront un jour leur propre langue.

Mais pour arriver à la création de normes québécoises, il faudrait assurer que le Québec reste (il l'est dans certaines régions maintenant) et devienne un pays normal, c'est-à-dire, français. Le taux d'assimilation des francophones à Montréal et le nombre inquiétant d'immigrants fréquentant l'école anglaise font que la Métropole, véritable "testing ground", favorise l'anglais dans l'inévitable, pour celui dont la langue maternelle n'est pas l'anglais, "lutte des langues" en Amérique du Nord. C'est dans un pays unilingue français seulement que le Québec pourra définir et "consacrer" ses propres niveaux de langue: standard, familier et populaire.

Il ne s'agira pas, pour le Québec, comme l'affirment certains adversaires d'une norme québécoise, de déclarer le joual "langue nationale". Le joual sera tout simplement reconnu pour ce qu'il est: un niveau très familier de langue. A l'école, on n'a pas besoin d'apprendre le français parlé. Cela s'apprend tout naturellement dans la rue. L'école enseignera évidemment un français québécois soutenu, sans pour autant condamner le français parlé dans la rue, écrit très souvent dans les livres, utilisé par les chansonniers et les auteurs de téléromans. Espérons que la célèbre querelle des "belles-soeurs" ne se reproduira plus, que les Casgrain et Frégault de l'avenir seront plus ouverts et réalistes.

On ne peut imposer une seule façon de parler sur une population. C'est ce que Gérard Dagenais, auteur du *Dictionnaire des difficultés de la langue française au Canada*, ne comprend pas, car il affirme, croyez-le ou non, qu'"il y a une seule façon de parler français". Et c'est certainement la "française", "belle et correcte". Mais ni Monsieur Dagenais, ni personne d'autre d'ailleurs, n'imposera le français de France, avec ses niveaux de langue bien à lui, sur les Québécois. Un Québécois ne parlera jamais le parigot. Un annonceur de Radio-Canada n'utilisera pas les mêmes mots que le speaker de France. Les Québécois ont et auront leur "argot" à eux, et appelons-le joual si vous voulez: un "char" est un char, pas une bagnole; un "je m'en sacre" n'est pas un "je m'en fous"; "c'est au boutte" n'est pas "c'est le pied".

Et n'oublions pas que le français québécois n'est pas l'équivalent du joual; le joual fait partie du québécois, mais les mots suivants, qui d'après les puristes sont du français joualisant "honteux, aberrant et abominable, n'est-ce pas! ", sont du français québécois que j'appelerais personnellement "standard": auto-neige pour scooter des neiges; souffleuse à neige pour fraiseuse; fèves au lard pour haricots au four, etc.

Il faudrait peut-être que la Régie de la langue française change son orientation. Dans son premier cahier intitulé "norme du français écrit et parlé au Québec", on peut lire ce qui suit: "les mots du français au Canada doivent être, d'une façon presque absolue, phonétiquement conformes au modèle fourni par la langue normative"; dans le domaine du vocabulaire, "un critère facile à appliquer est celui du double emploi". D'après le critère du double emploi, les Québécois ne doivent pas dire "draveur" pour "flotteur", "encan" pour "vente aux enchères", "maringouin" pour "moustique", "outarde" pour "bernacle", "bloc" pour "boule", etc. Et pourquoi? Parce que le Français a le "bon mot", pas le Québécois. Mais d'où vient donc ce principe du double emploi? Les Canadiens anglais, eux, ont leur "truck", leur "elevator", alors que les Britanniques ont leur "lorry" et leur "lift". Le double emploi n'est pas forcément mauvais. Dans sa publication, "canadianismes de bon aloi", la digne Régie n'accepte que 61 canadianismes, ce qui est d'un purisme et d'un "francophilisme" presque risibles.

Finalement, un petit mot sur les anglicismes. Il est évident que le Québec doit se protéger du tout puissant anglais d'Amérique. Il est bon et primordial de trouver et d'inventer des mots face à l'envahissement de terminologie américaine. Une étude récente a démontré que seulement 3% de la grammaire du Montréalais moyen est affecté par l'anglais. Au niveau fondamental de la grammaire, la situation n'est donc pas trop grave. En ce qui concerne le vocabulaire, il me semble cependant normal et inévitable que certains mots anglais entrent dans l'usage québécois. Ces mots "se québécisent", tant par la prononciation et l'orthographe que par le sens qui diffère souvent du mot d'origine en anglais: "c'est le fonne", "bâdrer", "enfirouâper", "c'est une pinotte", "binne", etc., en sont, à un niveau populaire de langue, des exemples pertinents. Qu'on fasse la chasse aux anglicismes uniquement là où l'influence de l'anglais serait une déviation d'une norme établie comme québécoise.

La question du français québécois, du franco-québécois, ou bien du québécois, est aujourd'hui une question très hasardeuse où la politique et les émotions entrent inévitablement en ligne de compte. J'ai déjà vu Claude Jasmin et Pierre Beaudry en venir aux coups à ce sujet-là à la télévision.

Avant la révolution tranquille, avant la prise de conscience québécoise, on avait tendance à dire aux Québécois dans les écoles qu'il y avait une seule façon de "bien parler et de se respecter": celle des Français de France. D'après les tenants de la norme dite parisienne, et il y en a toujours beaucoup au Québec, il suffit de se référer à l'usage français pour trouver le modèle à suivre. Pierre Beaudry et Louis-Paul Béguin, chroniqueurs linguistiques à "La Presse" et au "Devoir" respectivement, et combien d'autres extrémistes amourachés de la France, affirment, et ne riez pas trop car ces pauvres messieurs sont bien sérieux, qu'il faut dire "week-end" au lieu de "fin de semaine", "softball" au lieu de "balle-molle", "pull-over" pour "chandail", "faire des achats" ou du "shopping" pour "magasiner". Ils doivent aller souvent à Paris, ces gens-là, pour pouvoir faire le plein, siroter un cognac, et nous "remplir" de leurs trouvailles.

Louis-Paul Béguin a le béguin sur Paris et mène une campagne pour bannir le mot "joual" du Larousse. Pierre Beaudry dit "baudruche" veut importer de France 200 professeurs de français pour sauver le Québec.

Qu'on commence plutôt, au Québec, par codifier sa propre langue et, à partir de là, qu'on établisse les normes du franco-québécois, autrement, c'est bien mêlant, car lorsque le franco radio-canadien appelle nos "suçons" des "sucettes" (quel érotisme succulent!), nos "gamins" des "gosses" (où est donc passée la bonne censure d'antan?), nos "édifices parlementaires", "l'Hôtel du Gouvernement", (les chambres doivent coûter cher à cet hôtel-là!), et même nos "toilettes", comme je l'ai vu récemment sur une pancarte du gouvernement du Québec, des "W.C." (comment peut-on prendre ainsi des "vésés" pour des lanternes?), je trouve ça drôle, moi! A vrai dire, je pense, comme on dit ici, que je me suis fait passer un Québec.

ASPECTS SOCIOLINGUISTIQUES DU CREOLE FRANCAIS

Albert Valdman

Introduction

Les études sur les parlers créoles à base lexicale française connaissent depuis quelques années un certain essor.[1] Toutefois, les efforts portent plutôt sur la description linguistique et négligent les aspects plus larges de la communication langagière dans les territoires créolophones: Haïti, Antilles françaises, Réunion, Guyane, Maurice et Seychelles, et, bien que le créole y soit en perte de vitesse, certaines îles antillaises demeurent sous l'influence — ancienne ou présente — politique, économique et culturelle, britannique (notamment Dominique et Sainte-Lucie). Cet exposé a pour objet de faire état de quelques premières tentatives de description à portée sociolinguistique lancées aux Antilles françaises et des études apparentées entreprises dans l'Océan Indien. Il est à souhaiter que ces recherches préliminaires inciteront de jeunes chercheurs à se lancer dans un domaine encore en friche mais dont la cultivation devrait produire une moisson riche en enseignement tant pour le linguiste que pour l'ethnologue et le sociologue et d'utilité évidente pour les spécialistes en planification linguistique et en pédagogie.

La diglossie créole-française

Selon G. Lefebvre (1971) les territoires créolophones se caractérisent par une diglossie hautement stratifiée socialement. Le conflit linguistique s'y actualise par plusieurs dichotomies: culture des Blancs/culture des Noirs, colonisateurs (anciens ou actuels)/ colonisés, classe supérieure et moyenne/classe inférieure, groupe instruit/groupe non-instruit et analphabète.

Pour C.A. Ferguson (1959) la situation linguistique en Haïti illustre la diglossie classique: deux variétés de langue génétiquement apparentées, en relation hiérarchique (l'une étant considérée la variété élaborée ou Haute [H] et l'autre la variété Basse [B]) et ayant chacune des fonctions et des domaines d'emploi déterminés et mutuellement exclusifs. Ferguson décrit la situation linguistique d'Haïti à l'aide du schéma suivant:

Domaine d'emploi	Choix de langue	
	Français	Créole
offices religieux	x	
ordres		x
correspondance	x	
discours politiques	x	
cours universitaires	x	
conversations familiales ou avec des collègues		x
nouvelles (radio, télévision)	x	
chansons locales		x
journaux	x	
poésie	x	
folklore		x

[1] Pour un inventaire des travaux récents dans le domaine des parlers créoles à base lexicale française, voir *Bibliographie des études sur les parlers créoles à base lexicale française*. (A. Valdman, ed., AUPELF).

En fait nous verrons que même en Haïti les domaines d'emploi des deux idiomes ne sont pas mutuellement exclusifs mais, avant d'aborder cette question, précisons davantage les traits de la diglossie telle que la définit Ferguson:

1. seule la langue H est considérée propre à la transmission de l'héritage littéraire;
2. la langue B s'apprend spontanément au foyer tandis que la langue H se transmet par les canaux de communication formels, l'école en particulier;
3. la langue H constitue la norme et la langue B est perçu comme une déviation de H, ou tout au moins, un objet linguistique avec lequel la notion de norme est incompatible;
4. les langues H et B se distinguent sur le plan morphosyntaxique mais partagent des éléments lexicaux.

L'inégalité des deux idiomes (ou variétés de langue) coexistant en diglossie ressort clairement des traits sociolinguistiques énumérés: "le prestige et le caractère officiel, la fonction normative conférée à la langue standard (langue H) contrastent avec le caractère d'infériorité et de trivialité des usages (quotidiens) qui s'attachent à l'idiome créole (langue B)" (G. Lefebvre 1971:26).

C. Ferguson ajoute que la diglossie reflète une stratification sociale stable, une société divisée en castes relativement étanches auxquelles correspondent des fonctions et des statuts rigidement définis. L'état de diglossie n'est donc contesté que lorsque se déclenchent des changements sociaux qui tendent à introduire un certain degré de mobilité sociale et qui conduisent à une redéfinition des fonctions et des statuts. La revalorisation du créole — langue B dans la situation de diglossie classique qui caractérisait le régime plantocratique exclavagiste — ne serait donc qu'un des symptômes d'une situation sociale conflictuelle accompagnée nécessairement de conflits linguistiques. Les fonctions et les domaines d'emploi attribués aux deux langues sont remis en question, du moins par certains segments de la communauté. Pour Ferguson l'état de diglossie classique se transforme en situation linguistique conflictuelle lorsque s'élaborent entre les groupes sociaux des réseaux de communication plus denses, lorsque se développe l'alphabétisation et lorsque se fait sentir au sein de la communauté le besoin d'une langue nationale ou communautaire véritable.

Fishman (1971) souligne que, opposée au bilinguisme qui définit la compétence et l'usage linguistiques des individus, la diglossie ne peut caractériser que des communautés. Ainsi l'on peut dire qu'Haïti est un état diglotte dont la majorité de la population est unilingue et une infime minorité bilingue. Par ailleurs, comme c'est le cas dans tous les territoires créolophones, seul le français (et dans le cas de l'île Maurice et des Seychelles, l'anglais) est admis au statut de langue officielle. Par rapport à la situation coloniale le bilingualisme — en fait, l'acquisition d'une pratique courante du français et l'alphabétisation en français — s'est étendu à une plus grande proportion de la population des territoires créolophones. Il peut paraître à première vue paradoxal que l'état de conflit linguistique actualisé par la revalorisation du créole, c'est-à-dire, la revendication par certains groupes sociaux de son emploi dans des domaines antérieurement réservés exclusivement au français, devienne plus aigu au fur et à mesure que s'étend une compétence effective en français. Ce paradoxe s'explique par l'ambivalence des locuteurs bilingues envers la langue officielle et l'idiome vernaculaire, elle-même le reflet d'attitudes ambiguës à l'égard des dualismes socio-culturels et politiques et d'un double système de valeurs, dans le contexte martiniquais ou guadeloupéen, par exemple, la notion d'une entité culturelle antillaise s'opposant à l'allégeance à la métropole européenne et à ses valeurs.

Par ailleurs, il ne peut y avoir situation conflictuelle que lorsqu'un choix se présente dans l'emploi de l'un ou de l'autre des deux idiomes en présence. Cela explique l'accroissement des conflits linguistiques au fur et à mesure qu'augmente le nombre des locuteurs bilingues pour qui un choix peut effectivement se poser. La situation conflictuelle résulte aussi de la réhabilitation du créole, ce qui ouvre ainsi à cet idiome des domaines

d'emploi réservés antérieurement au français. Voici, par exemple, un schéma de la répartition de certaines fonctions et domaines d'emploi tel que nous l'avons observé en Haïti (à comparer à celui proposé par Ferguson, ci-dessus) et tel que le décrit J.-P. Jardel (1975) pour la Martinique:

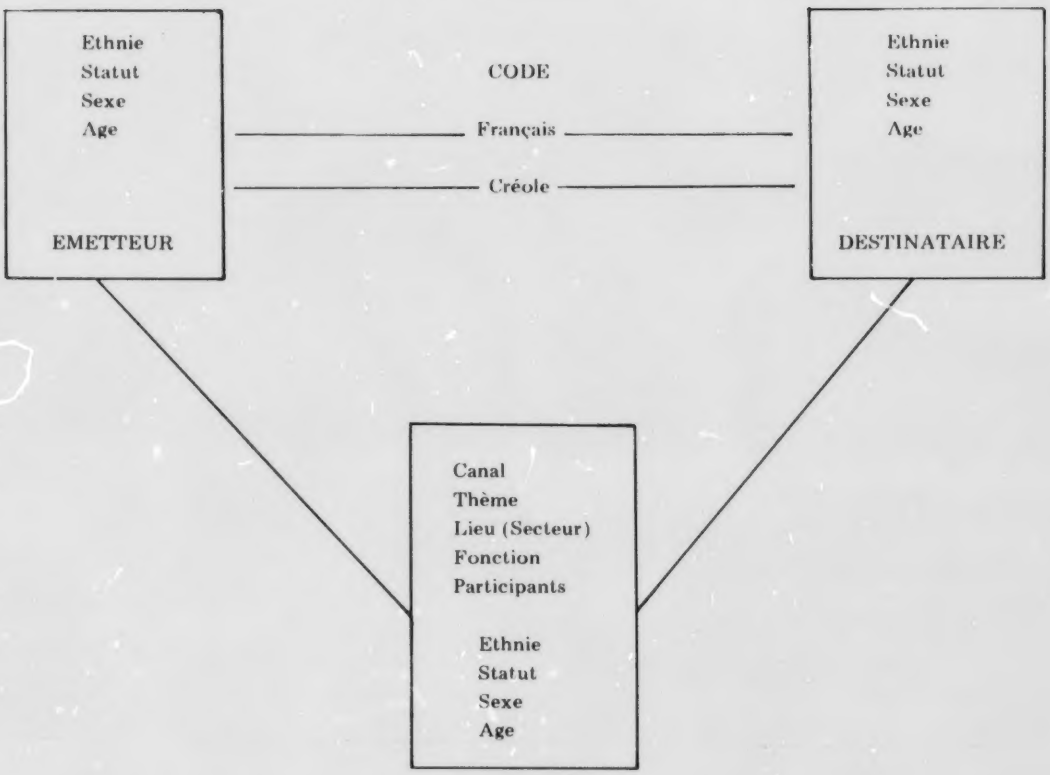
Domaine d'emploi	Haïti		Martinique	
	Français	Créole	Français	Créole
offices religieux	x	(x)	x	(x)
ordres		x	x	x
correspondance	x	(x)	x	
discours politiques	x	(x)	x	(x)
cours universitaires	x		x	
conversations familiales ou avec des collègues		x	(x)	x
nouvelles (radio, télévision)	x	(x)	x	
chansons locales		x	(x)	x
journaux	x	(x)	x	(x)
poésie	x	(x)	x	(x)
folklore		x	(x)	x

L'emploi des paranthèses indique un domaine nouvellement acquis par l'un ou l'autre des deux idiomes. Ce schéma suggère que les conflits linguistiques sont plus aigus en Martinique puisque le choix de langue se pose dans presque tous les domaines d'emploi; le fait que l'idiome officiel peut s'employer dans tous les domaines reflète l'extension du bilinguisme à travers toutes les couches sociales. Par ailleurs, l'on notera que le trait marquant de la situation linguistique en Haïti, est l'extension des domaines d'emploi du créole plutôt que, comme c'est le cas en Martinique, l'accroissement du nombre de locuteurs bilingues.

Le choix de langue n'étant plus rigoureusement régi (comme cela semblait être le cas du cours de la période coloniale, cf. Valdman 1976b), il assume dans les territoires créolophones où le bilinguisme créole-français est largement répandu (Antilles françaises, Réunion, Maurice) une importante fonction sociolinguistique. Ce choix reflète, outre le statut socioculturel des locuteurs, des relations sociales subtiles entre les interlocuteurs, le niveau de formalité du contexte de situation, etc., voir le schéma à la Figure I.

L'étude de la communication langagière dans ces territoires passe par l'identification des facteurs poussant tel ou tel locuteur à faire usage du français ou du créole dans telle ou telle situation. L'objet de cet article est de passer en revue les études portant sur le fonctionnement de ces deux langues, l'une par rapport à l'autre, études qui, comme nous le verrons, se révèlent peu élaborées et relativement rares.

FIGURE I



Les modalités d'emploi du français et du créole
Premières enquêtes

Les premières données sociolinguistiques dont nous disposons sur les modalités d'emploi du français et du créole dans un territoire créolophone proviennent de l'étude de W. Stewart (1963). Cet auteur décrit l'emploi des deux idiomes de la part des bilingues haïtiens en termes de l'intersection de deux variables indépendantes se référant essentiellement à divers contextes de situation (lieu, participants, fonction). Il oppose d'une part les contextes formels aux contextes informels et, d'autre part, les situations privées et les situations publiques. Le créole s'emploie dans les situations informelles-privées (au foyer et entre familiers et amis); le français est de mise dans les occasions formelles-publiques (administration; réceptions officielles, dans la présence de dignitaires ou d'inconnus); les deux langues alternent dans les autres types de situations, cf. le Tableau 1.

TABLEAU 1

Répartition du français et du créole chez les bilingues haïtiens (d'après W.A. Stewart 1962)

	FORMEL	INFORMEL
PUBLIC	Français	Créole/Français
PRIVE	Français/Créole	Créole

Toutefois le type d'approche employé par W. Stewart laisse de côté de nombreux facteurs qui influent sur le choix linguistique des bilingues et en omet l'aspect dynamique. C'est-à-dire qu'il ne rend pas compte de changements de fréquence d'emploi des deux langues par rapports à certains facteurs sociolinguistiques. Mais surtout cette étude part d'ur. modèle sociolinguistique insuffisamment élaboré. En particulier, ce modèle laisse hors de compte les facteurs sociaux suivants: (1) classes socio-culturelles — le bilinguisme est décrit comme un attribut d'une élite homogène tandis qu'en fait il s'étend à plusieurs strates nettement différenciées; (2) âge; (3) sexe. Plutôt que les deux oppositions de contextes de situation il vaudrait mieux isoler un nombre de facteurs décrivant les actes de parole tels que: (1) les participants; (2) le lieu; (3) le thème, (4) le canal (oral ou scriptural); (5) la fonction, etc. Enfin, la documentation sur laquelle s'appuie l'auteur est de nature anecdotique; les résultats ne peuvent pas être comparés à d'autres enquêtes ou soumis à quelque forme de contrôle que ce soit.

Techniques d'observation et méthodes d'enquête

Plusieurs enquêtes récentes sur les modalités d'emploi du créole par rapport à la langue officielle (français, français et anglais, anglais) ont été menées à la Martinique (Saint-Pierre 1972, Jardel 1975), à Sainte-Lucie (Jardel 1975) et dans l'Océan Indien — Réunion, Maurice, Seychelles (Chaudenson 1975). Quatre types de techniques d'observation ont été utilisées: (1) l'enquête par questionnaire; (2) les entretiens semi-directifs et directifs; (3) l'observation-participation; (4) l'observation indirecte.

Enquête par questionnaire

L'enquête par questionnaire comporte l'avantage d'éliminer la variable: relation entre enquêteur et témoin. Cette variable joue un rôle déterminant puisque dans un entretien, ou même au cours de l'observation-participation, le comportement du témoin variera selon que l'enquêteur est un familier ou un inconnu, qu'il est de la même strate socio-culturelle ou de la même ethnie ou non, qu'il parle les deux idiomes sur lesquels porte l'enquête, etc.

L'enquête par questionnaire permet aussi le traitement d'un groupe massif de témoins. Ainsi une enquête de l'I.N.S.E.E. sur la langue de l'emploi effectuée à la Martinique en 1971-72 a porté sur 3792 personnes (Jardel 1975).

Ce type d'enquête permet l'identification et le contrôle de variables individuelles plus précises et détaillées (cf. contexte de situation ci-dessous). Il convient de distinguer le questionnaire "fermé" dans lequel le témoin est tenu à répondre à une liste de questions fixes ou à opter entre certains choix qui lui sont proposés et le questionnaire "ouvert" qui permet au répondant d'émettre des appréciations ou des précisions individuelles. Nous offrons en exemple un questionnaire "semi-ouvert" présenté par Jean-Pierre Jardel à un groupe de 65 étudiants saint-luciens âgé de quatorze à seize ans dont les parents parlaient le "patois", terme local pour le créole. Rappelons qu'à la Sainte-Lucie le créole partage le rôle de vernaculaire avec l'anglais créolisé face à l'anglais standard qui sert de langue officielle unique.

Les trois premières questions comportent un jugement sur la fréquence d'emploi du créole entre divers types d'interlocuteurs, les Questions 4-7 réfèrent à l'emploi du créole dans certaines situations et la Question 8 porte sur l'interdiction aux enfants de se servir de la vernaculaire dont les implications sont fort significatives pour le statut du créole. Les deux dernières questions sont ouvertes et permettent de recueillir des jugements nuancés sur les attitudes des jeunes saint-luciens interrogés envers les deux idiomes de leur île (il est important de noter que pour eux l'anglais vernaculaire créolisé ne constitue pas un code séparé). Pour la facilité de la présentation nous avons regroupé les réponses aux Questions 9 et 10 sous diverses rubriques générales. Certaines des réponses méritent mention. Parmi les

TABLEAU 2

Emploi du créole par rapport à l'anglais à la Sainte-Lucie
(d'après Jardel 1975)

A. FREQUENCE D'EMPLOI DU CREOLE	Toujours	Souvent	Quelquefois	Jamais
1. Emploi du créole par les parents entre eux	1	9	40	15
2. Emploi du créole entre vos parents et vous		3	33	42
3. Emploi entre vous et vos amis	1	6	42	13
B. EMPLOI DU CREOLE DANS CERTAINES SITUATIONS			**OUI**	**NON**
4. Vos parents emploient-ils le créole quand ils sont en colère?			37	26
5. Employez-vous le créole à l'école aux récréations et au déjeuner?			18	35
6. Avez-vous essayé d'écrire le créole?			24	30
7. Quelle langue utilisez-vous en adressant un inconnu?				
l'anglais en ville/le créole au dehors		28		
le créole avec les "Français" (Martiniquais)		3		
l'anglais uniquement		26		
8. Vos parents vous interdisent-ils d'utiliser le créole?			11	48
Quelles sont les autres personnes qui vous déconseillent l'emploi du créole?				
les enseignants		13		
familiers		2		
"ma petite amie"		1		
C. QUESTIONNAIRE OUVERT				
9. Laquelle des deux langues préférez-vous?				
l'anglais		46		
le créole		11		
déclarations/favorables au créole/spontanées		3		
10. Pourquoi apprenez-vous l'anglais plutôt que le créole?				
Education — (nécessaire pour une meilleure instruction)		22		
Emploi — (Meilleur poste ou emploi, carrière, emploi en Grande-Bretagne)		17		
Instrument de communication —				
International		12		
Antilles anglophones		2		
Sainte-Lucie		11		
Autres		5		
Valeur linguistique		8		
l'oralité du créole		2		
le créole nuit à l'anglais		6		

raisons données pour l'emploi de l'anglais plutôt que du créole plusieurs témoins font état des interdits de la part des parents ou des enseignants: "certains maîtres ne comprennent pas le créole et pensent que nous disons du mal d'eux lorsque nous parlons créole; elle [la maîtresse] le considère un langage grossier; mon père m'en interdit l'emploi parce qu'il pense que je l'adopterai en parlant l'anglais, c'est-à-dire employer le patois entre l'anglais; ils [les enseignants] pensent que ceux qui le parlent sont sans instruction, que c'est une insulte au bon caractère, c'est ce qu'ils pensent." Parmi les jugements favorables au créole retenons: "il vaut mieux faire des plaisanteries en patois; le patois est la langue locale; on devrait respecter le patois et lui donner pleine considération, il fut un temps où on le parlait bien et où on le respectait; on devrait conserver le patois comme langue 'nationale' dans notre île."

Entretiens semi-directifs et directifs

L'entretien semi-directif permet d'approfondir les jugements des enquêtés et met souvent en lumière des aspects du choix linguistique qui échapperaient à une enquête par questionnaire, où les réponses sont strictement déterminées par les catégories établies d'avance par l'enquêteur. Aussi, parmi une communauté qui compte un nombre important d'illettrés, ce qui est le cas non seulement en Haïti mais également dans les D.O.M. et les ci-devant colonies britanniques, l'emploi de questionnaires est exclu et il convient d'avoir recours à un mode d'investigation oral. Nous reproduisons ci-dessous un entretien avec un locuteur martiniquais appartenant à la catégorie sociale inférieure (Jardel 1975: 148); l'entretien eut lieu au domicile de l'enquêté, manoeuvre de métier mais ayant des activités professionnelles annexes (cordonnerie, maçonnerie, etc.):

Q. — *Parlez-vous créole avec votre femme?*
R. — Oui, presque toujours.
Q. — *Parlez-vous créole avec vos enfants?*
R. — Le français mais quelquefois le patois (sic!). Les enfants doivent parler le français aux parents, même si les parents parlent créole. Quand les enfants commencent à parler, c'est le créole; quand on est tout petit, parce que le créole est plus facile; donc quand on est petit c'est le créole qu'on connaît, mais quand on a quatre ou cinq ans on commence à parler français jusqu'en grandissant. Ici, on a fini avec le créole parce qu'on va en classe, on continue avec le français. On défend de parler le créole.
Q. — *Avec vos amis parlez-vous français ou créole?*
R. — Le créole, tout le monde se connaît.
Q. — *Et avec votre employeur?*
R. — Français, sauf quand il est en colère il parle créole, mais avec les autres employés je parle toujours en créole.
Q. — *Avec une personne que vous ne connaissez pas?*
R. — Je parle toujours en français, mais on peut continuer en créole si l'autre est plus à l'aise dans le créole.
Q. — *Et quand vous êtes en colère?*
R. — Quand je suis fâché le français me dépasse, parce que peut-être je vais oublier quelque chose. Quand je ris, quand je raconte des histoires c'est en créole, en français on ne rigole pas.
Q. — *Dans les conversations sentimentales parlez-vous français?*
R. — Oui, car la présentation est plus bonne et les filles sont insultées si on leur parle en créole.
Q. — *Parle-t-on plus souvent le créole à la campagne?*
R. — A la campagne on parle plus le français, parce que les parents sont plus téméraires (sic!) que les autres, ils ne veulent pas du tout que les enfants parlent créole; mais il y a des parents qui s'occupent pas de ça. Si vous parlez créole, c'est moins poli, c'est moins gentil. Le créole est souvent grossier, par exemple on lance souvent des injures à des étrangers s'ils parlent pas créole; il y a beaucoup de vagabonds qui vous disent des bêtises en créole.

Q. — *Alors pour vous le créole n'est pas une langue comme le français?*

R. — Non, c'est le patois du pays. On est né dans le créole — on ne l'apprend pas. Il ne faut pas parler seulement le français, il faut aussi parler le créole, pour bien comprendre le français, il faut d'abord parler le créole et puis on traduit le créole en français.

Il ressort en particulier de ces déclarations que: (1) le créole est la langue de l'affectivité et de l'intimité; (2) que les Martiniquais des couches sociales les plus défavorisées ont intuitivement conscience de la relation diglotte entre les deux langues de leur communauté: le français est la langue de la "présentation", du "paraître", et comme elle constitue une des clés à la réussite sociale et professionnelle, il est essentiel que les enfants l'acquièrent — d'où les interdits qui frappent l'idiome vernaculaire surtout en milieu rural qui est plus créolophone que la ville; (3) le créole est la langue véritable des strates sociales inférieures et le français est conçue comme un artifact qui s'y superpose.

L'enquête par entretiens semi-directifs entreprise par Jardel démontre que les attitudes dépréciatives envers l'idiome véritable des masses sont tenues surtout par la classe moyenne inférieure — ce qui témoigne de son sentiment d'insécurité linguistique —; dans l'entretient reproduit ci-dessus il ne semble pas que l'enquêté se soit jamais posé le problème de savoir si le créole était ou n'était pas une langue véritable. Sa dernière réponse suggère que pour lui le vrai problème se situe au niveau de l'apprentissage du français. Par contre les membres de la classe moyenne supérieure sont prêts à attribuer au créole le statut de langue. Nous comparons ci-dessous les réponses des témoins représentant la classe moyenne supérieure et la classe moyenne inférieure:

Classe moyenne supérieure

— Le créole, c'est un patois.

— Ce n'est pas moi qui le dis, toutes les études faites à ce sujet le montrent. Il n'a jamais eu le statut de langue. Il n'y a pas d'expression écrite. Cependant je pense que c'est aussi une langue véhiculaire et populaire; d'ailleurs presque toutes les îles la parlent, sauf Barbade.

Classe moyenne inférieure

— Dans une langue il y a une grammaire, dans le créole on trouve des mots français, tellement transformés, de l'anglais — encore pire. C'est quelque chose donc que l'on a accolé. Je ne crois pas que ce soit véritablement une langue.

Observation directe

Madeleine Saint-Pierre (1972) a observé l'emploi du français et du créole chez un groupe de 67 sujets habitant La Trinité, deuxième ville administrative de la Martinique. Les sujets représentant tous les âges et les quatre classes sociales (établies en tenant compte du métier ou de la profession, le niveau d'instruction, les fréquentations sociales et le revenu) furent suivis alors qu'ils participaient à diverses activités habituelles dans des contextes variés. Ses observations sont résumées ainsi par G. Lefebvre (1971: 29):

> "... deux forces vont jouer, l'une en faveur du français, l'autre en faveur du créole. Le système centralisateur et celui du 'cursum honorum' de la montée sociale vont favorisé *l'évolution par étapes du créole vers le français*, en passant par le français créolisé, mais de moins en moins. La loyauté familiale et affective, d'autre part, va conserver au créole une grande importance concrète. On ne voudrait pas se sentir et être considéré comme un 'étranger' par les proches, ce qui serait automatiquement le cas, si on se mettait en devoir de leur adresser la parole en français."

Observation indirecte

L'étude de certains types d'ouvrages contenant une forte proportion de textes dialogués où alternent les idiomes en usage dans la communauté permet d'en extrapoler les règles d'emploi de ces idiomes. Les comédies de moeurs se prêtent particulièrement à cette

étude. Jardel analyse à cette fin trois pièces récentes publiées à la Martinique: *Agenor Cacoul* de Georges Mauvois, *Coutt' Coutlas ou l'Ami Léon* d'Henri Melon et *Saint-Joseph* de Marie-Thérèse Julien Lung-Fou; les deux premières se prêtent particulièrement à ce type d'analyse car le personnage principal est un arriviste très conscient de la valeur symbolique du français.

Variables sociolinguistiques définissant les modalités d'emploi du créole par rapport au français

La Figure 1 présente les variables susceptibles d'influencer le choix du français et du créole parmi les locuteurs bilingues des territoires créolophones.

Classe sociale

Plus on s'élève dans l'échelle socio-culturelle, moins on emploie le créole. C'est encore à la Martinique qu'ont été effectuées les enquêtes les plus poussées et les mieux conçues isolant cette variable. Jardel (1975) et Saint-Pierre ont postulé quatre groupes socio-culturels démarqués à partir de quatre critères (voir 2.332). Le français est la langue véritable de la classe supérieure constituée des grands et moyens Békés (les descendants des premiers colons blancs et des grandes familles mulâtres). Avant tous les Blancs possédaient au moins une connaissance passive du créole. Parmi les Békés de la Martinique "jusqu'à ces dernières années, l'apprentissage [du créole] se faisait très tôt et d'une manière constante avec celui du français. Il y avait en effet dans chaque famille, une *Da* ou nourrice de couleur, chargée de s'occuper des enfants. Jouissant d'un statut particulier au sein de la famille, celle-ci maniait souvent le créole en s'adressant aux jeunes Békés. (Jardel 1975: 74 ss)." Les *Da* ayant presque toutes disparues le français est la seule langue acquise lors de la première enfance et le créole ne s'apprend que tardivement, au contact des enfants de couleur à l'école par exemple.

A la Martinique la classe sociale constitue la variable la plus importante. Cela apparaît clairement dans les résultats d'un sondage effectué par Jardel auprès de 111 adultes dans trois communes rurales; les enquêtés représentaient toutes les classes sociales, sauf la classe supérieure dont les membres ne totalisaient qu'un pour cent de la population des communes, voir Tableau 3.

Le rôle français dans l'enculturation des enfants et sa valeur symbolique dans la promotion sociale se dégagent nettement de la différence d'emploi des idiomes en s'adressant aux enfants de la part de la classe inférieure (I), d'une part, et des classes moyennes (classe moyenne supérieure, MS; classe moyenne inférieure, MI), d'autre part. Il est aussi notable que seuls les membres de la Classe I usent de l'idiome vernaculaire à l'intention de destinataires avec lesquels ils ont des relations formelles, d'où la fonction du choix de langue pour augmenter ou réduire la distance sociale.

Ethnie

L'enquête du type observation directe-participation entreprise par M. Saint-Pierre permet difficilement d'isoler la variable clivage ethnique. En Martinique la stratification sociale correspond *grosso modo* au clivage ethnique. Ainsi les membres de la catégorie supérieure comprennent les Blancs et les grandes familles mulâtres, et à part les Blancs "goyaves" (Petits Blancs), les autres trois classes sociales regroupent les martiniquais de couleur. Mais il en va autrement dans les territoires francophones de l'Océan Indien où les populations sont moins homogènes du point de vue ethnique et où divers groupes ethniques (Petits Blancs des Hauts, Indiens, Cafres, à la Réunion par exemple) se retrouvent dans la même classe sociale. R. Chaudenson déclare avec justesse que "la variable ethnique est d'autre part celle dont le fonctionnement risque d'être le plus gravement perturbé par la présence de l'enquêteur, le témoin craignant alors de se trouver en flagrant délit de racisme" (1975). L'étude de l'effet de cette variable dans le choix linguistique requiert des méthodes d'enquête discrètes qui ne risquent pas d'éveiller la méfiance ou les scrupules des enquêtés.

TABLEAU 3

Effet de la variable classe sociale sur l'utilisation respective du français et du créole à la Martinique (d'après Jardel 1975)

	LANGUE					
DESTINATAIRE	Fr.	Cr.	Fr.	Cr.	Fr.	Cr.
Conjoint	75%	25	12	88	5	91
Enfants	50	50	47	53	13	87
Amis	25	75	6	94	0	100
Inconnu	100	0	88	12	75	25
Personnalité	100	0	96	4	85	15
Employeur	100	0	96	4	68	32
Employé	25	75	46	54	15	85
	MS		MI		I	
	CLASSE SOCIALE					

Dans l'enquête par questionnaire déjà citée de Chaudenson les témoins ont répondu que le choix de langue était indépendant de l'appartenance ethnique de leur interlocuteur. Toutefois deux témoins de race blanche ont affirmé que dans le secteur professionnel en parlant à un subordonné ils usaient du français si celui-ci était blanc mais du créole s'il était indien ou africain.

Contexte de situation

En l'absence d'étude entreprise aux Antilles consacrée à l'effet du contexte sur le choix français/créole, nous nous rapporterons à une enquête entreprise à la Réunion par R. Chaudenson. Cette enquête isole trois facteurs: (1) le secteur — familial, professionnel (rural ou urbain, en relation ou non avec le public), scolaire et libre; (2) la situation, basée sur le type d'interlocuteurs ou de participants; (3) la fonction communicative (plaisanterie, querelle ou différent, menace, conversation professionnelle, etc.).

Les données au Tableau 3 indiquent que dans le secteur familial le bavardage est conçu par les témoins comme plus approprié au créole tandis que le français se prête mieux aux ordres. Quelle que soit la classe sociale du témoin ou la nature de la fonction communicative, l'emploi du créole décroît dans les situations publiques et lorsque les enfants sont présents.

Chaudenson a réalisé deux autres pré-enquêtes auprès de Mauriciens et de Seychellois. La première, effectuée auprès de 26 étudiants mauriciens au Centre Universitaire de la Réunion visait à déterminer le choix linguistique dans 20 situations types (Tableau 4; les chiffres représentent des valeurs obtenues en pondérant les réponses des témoins par un coéfficient indiquant la langue préférée dans telle ou telle situation).

TABLEAU 4

Emploi linguistique de la part des classes moyennes par rapport aux types de situations dans le secteur familial et à certaines fonctions communicatives à la Réunion (d'après Chaudenson 1975)

		SECTEUR FAMILIAL – TYPES DE SITUATIONS							
	Classe Sociale	Famille au complet à la maison		Famille hors de la maison		Parents entre eux		Enfants entre eux	
FONCTIONS									
bavardage	I	60%	40	15	85	65	35	75	25
	II	75	25	25	75	83	17	75	25
conversation importante	I	30	70	5	95	50	50	60	40
	II	42	58	20	80	78	22	65	35
plaisanterie	I	80	20	35	65	79	21	90	10
	II	95	5	50	50	100	0	90	10
différent	I	50	50	17	83	58	42	75	25
	II	55	45	25	75	89	11	80	20
reproche	I	40	60	10	90	53	47	58	42
	II	60	40	32	68	78	22	68	32
ordre	I	20	80	10	90	42	58	55	45
	II	45	55	21	79	78	22	63	37
	LANGUE	Cr.	Fr.	Cr.	Fr.	Cr.	Fr.	Cr.	Fr.

Bien que l'anglais partage avec le français le statut de langue officielle, il n'est utilisé fréquemment que dans les mass média, sujets plus que toute autre situation aux normes administratives. Chaudenson ajoute que l'anglais ne s'emploie en fait qu'avec un interlocuteur dont la nationalité anglaise ne fait pas de doute. Le choix entre le créole et le français reflète bien les oppositions public/privé et formel/informel postulées par W.A. Stewart. Toutefois les résultats démontrent les insuffisances de ce modèle qui ne tient pas compte du statut social de l'interlocuteur (le créole est employé habituellement avec un interlocuteur de condition manifestement inférieure mais semble exclu lorsque l'interlocuteur est de condition sociale manifestement supérieure). En outre, le créole est lié à l'affectivité, les sentiments s'exprimant de préférence en cette langue.

Les résultats présentés au Tableau 5 résument aussi des observations recueillies auprès de deux groupes seychellois: (1) 24 élèves au Victoria Training College âgés de 19 ans en moyenne; (2) 15 personnes plus âgées représentant la classe moyenne (commerçants, cadres moyens, enseignants). D'une part, le créole semble d'usage plus fréquent parmi la classe moyenne seychelloise que chez son homologue mauricienne; d'autre part, le français y est moins privilégié et accuse un léger recul chez la plus jeune génération. On retrouve aux Seychelles les constantes générales des modalités d'emploi du créole par rapport aux langues officielles: il regresse en raison directe avec la formalité de la situation et le cadre urbain et

TABLEAU 5

Choix linguistique par rapport à certaines situations aux Seychelles comparé à celui à Maurice
(d'après R. Chaudenson 1975)

SITUATION	CHOIX LINGUISTIQUE								
	Créole			Français			Anglais		
Conversation dans un lieu neutre avec un inconnu	9	66	8	49	0	14	1	6	16
Conversation avec un interlocuteur de condition inférieure	52	72	37	3	0	0	0	0	4
Conversation avec un interlocuteur de condition supérieure	0	32	7	56	3	14	2	36	18
Achat dans une "boutique"	52	72	37	12	0	1	0	0	4
Achat au marché	61	72	43	3	0	0	0	0	1
Ordre donné à un chauffeur de taxi	55	72	40	9	0	0	0	0	1
Commande formulée dans un bar ou un restaurant	25	69	23	37	0	7	0	3	9
Ordre donné dans le travail urbain (bureau...)	3	45	4	55	0	8	2	27	26
Ordre donné à un domestique	58	66	43	5	6	1	0	0	0
Ordre donné dans le travail rural	48	72	45	7	0	0	5	0	0
Ordre donné à bord d'un bateau	14	66	38	18	3	0	6	3	2
Langue utilisée dans les familles des classes sociales supérieures	6	21	4	47	33	34	5	18	4
Plaisanterie entre amis et familiers	42	45	17	17	12	16	5	15	3
Conversation tendre ou amoureuse	17	33	4	42	9	9	2	30	28
Colère, querelle, invective	45	66	32	13	3	12	2	3	2
Demande formulée à la banque	8	42	7	48	3	1	6	27	30
Demande formulée au bureau de poste	20	60	22	39	3	5	5	9	14
Langue utilisée par le maître pour s'adresser aux enfants des classes enfantines	16	51	18	40	6	18	0	15	3
Déclaration d'un homme politique à la radio	12	24	15	34	24	3	19	24	16
Discours public d'un homme politique	35	57	26	19	9	3	4	6	8
GROUPE		I	II		I	II		I	II
	Maur.	Seych.		Maur.	Seych.		Maur.	Seych.	

public du lieu. On remarquera, chose curieuse, que l'anglais est préféré par les deux groupes dans les conversations amoureuses et que le français domine chez les membres de la classe sociale supérieure.

La valorisation du créole

Ayant décrit la diglossie qui caractérise les rapports entre le français et le créole dans tous les territoires francophones et les modalités d'emploi des deux idiomes chez les locuteurs bilingues nous pouvons maintenant aborder la question de la valorisation du créole, c'est-à-dire, nous interroger sur les attitudes et jugements des diverses categories de locuteurs envers le créole.

Reconnaissance du créole en tant que langue

Valoriser le créole c'est d'abord affirmer et démontrer que c'est bien autre chose qu'une forme corrompue et abâtardie du français en faisant valoir l'homogénéité et la complexité de sa structure ainsi que son autonomie par rapport au français malgré la forte proportion de son vocabulaire qui en est dérivée. Par contre, pour le dénigrer on relève les soi-disantes simplifications et infantilismes du créole par rapport au français.

On ne peut accorder sa pleine honorabilité linguistique au créole que lorsqu'on se débarrasse totalement du préjugé selon lequel il constituerait une forme réduite ou modifiée du français standard. Notons l'aspect contradictoire de la déclaration suivante, qui se voulait bien intentionnée (B. Dorin 1973: 9):

> "le créole me paraît empreint d'une dignité éminente en tant que langue du peuple . . . On peut considérer que le créole, dont les neuf dixièmes des mots sont français, est une langue, certes autonome, mais fortement apparentée au français, malgré des déformations soniques et syntaxiques considérables."

On remarquera dans cette déclaration l'hésitation de qualifier le créole de "langue". M. Dorin suggère que c'est la mixité de son lexique qui disqualifie le créole comme langue.

Première remarque: s'il est vrai que les neuf dixièmes des vocables créoles proviennent du fonds gallo-roman, voire même du français populaire et régional des XVIe et XVIIe siècles, il est faux qu'ils correspondent pour la forme et le sens à des vocables du français standard actuel.

Deuxième remarque: le fait que les neuf dixièmes du vocabulaire français soient dérivés du latin signifie-t-il que le français n'est qu'une forme corrompue de la langue-mère?

Jean-Pierre Jardel a noté que les termes dont on se sert pour désigner le créole s'ordonnent sur un continuum reflètant l'attitude la plus favorable à l'attitude la moins favorable (1975: 188):

ATTITUDE	QUALIFICATIF
favorable	langue
assez favorable	langage affranchi dialecte
neutre	idiome langage parler
assez défavorable	langue courante, populaire dialecte populaire patois
très défavorable	jargon petit-nègre langue enfantine mixture baragouin idiome informe

Le terme appréciatif "langue" est souvent qualifié d'un épithète qui modifie son contenu en y ajoutant une connotation dépréciative; ainsi M. Dorin qualifie-t-il le créole d'abord de "langue du peuple", puis de "langue apparentée au français . . . malgré des déformations soniques et syntaxiques considérables".

Le dénigrement du créole prend souvent la forme d'un rappel de son origine dans un français dialectal. C'est ainsi que pour trancher une polémique entre créolophobes et créolophiles dans les pages du journal dont il est rédacteur-en-chef, André Masson affirme-t-il:

> "Or, le créole n'est pas une langue, pas même un dialecte. Il est un dérivé appauvri du français, né des premières décennies du colonialisme" (*Le Mauricien* 24 juillet 1971).

La référence du lien entre le créole et l'esclavage constitue un autre trait typiquement dépréciatif.

Mais les jugements les plus violemment négatifs sur la valeur linguistique intrinsèque du créole imputent généralement sa systématicité et son homogénéité structurale:

> "Le créole est le parler né spontanément des relations journalières entre maîtres et esclaves. C'est du français dialectal Louis XIV ou Louis XV, mais simplifié et déformé, d'abord par les nègres eux-mêmes, dont l'oreille ne pouvait percevoir, l'esprit comprendre, ni la langue reproduire que certains sons et mots, puis par les maîtres eux-mêmes, quand ils s'adressaient à leurs esclaves, car ils s'étaient avisés qu'on les comprenaient mal s'ils s'écartaient d'une sorte de langue croupion réduite à trois parties du discours: sujet, verbe et attribut." (F.L. Schoell 1936: 153).

Cette caractérisation rappelle celle, plus sommaire, de l'éradicateur de patois et autres jargons et baragouins réactionnaires que fut l'Abbé Grégoire. Dans son *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française* (1973) ne déclarait-il pas:

> "Enfin les Nègres de nos colonies, dont vous avez fait des Hommes, ont une espèce d'idiome pauvre comme celui des Hottentots, comme la langue franque, qui, dans tous les verbes, ne connaît guère que l'infinitif."

On pourrait faire valoir que la déclaration de Schoell reflète tout simplement des théories inadéquates sur les langues pidgins et créoles qui prévalaient jusqu'à une période assez récente. Mais déjà en 1872 A. de Saint-Quentin avait-il perçu clairement l'autonomie du créole et son statut de langue à part entière. Pour de Saint-Quentin, tout idiome, par le fait même qu'il est création de l'esprit humain a une structure autonome:

> " . . . la plupart des Français qui entendent parler un nègre des Antilles ou de Cayenne ne voient dans son langage qu'une suite de mots français estropiés, assemblés sans règles et n'exprimant qu'un sens confus. Or, cette impression est nécessairement fausse. Le désordre ne saurait subsister à l'état d'institution, et là, dis-je commence immédiatement un travail d'organisation. Sur les débris du mélange germe lentement un idiome nouveau, incomplet, fragile, enfantin, facile à modifier comme tout ce qui est extrêmement jeune mais vivant, c'est-à-dire *possédant une organisation et une individualité propres au moins rudimentaires.*" (1872: 105).

Ce penseur intuitif constate que le processus d'élaboration est inconscient, et il souligne l'aspect innovateur de la structure du créole ainsi que la nature "optimale", si l'on peut dire, de cette langue:

> " . . . sans en avoir conscience, la pensée humaine est douée d'un admirable instinct pour perfectionner l'instrument de sa manifestation, si rudes et si informes qu'en soient les éléments . . . Ainsi les grossiers Africains, qui ont jeté les fondements du créole, ignorerons toujours que, pour n'avoir pas pu exprimer le verbe *être* d'une manière complète, pour n'avoir

pu enfin conjuger un verbe quelconque qu'au moyen de particules conjugatives préfixes, qui n'altèrent en rien le mot conjugué, ils ont donné naissance à un procédé de langage d'une simplicité, d'une élégance et d'une concision qui séduisent le philologue qui l'a constaté. Ce procédé est la faculté que possèdent en créole les mots en général, mais surtout les attributs, de devenir des verbes et de se conjuguer." (127).

Tout se tient, non seulement dans la structure d'une langue, mais dans la pensée et la pratique de ceux qui sont amenés à réfléchir sur la nature du créole et à agir pour lui permettre d'accomplir certaines fonctions:

"Quant à l'ortographe *étymologique*, je l'ai supprimée complètement. Elle donne trop à ce pauvre créole l'apparence d'un français corrompu et mal parlé." (108).

Comment le créole est-il perçu par ses locuteurs? D'emblée, reconnaissons que le statut linguistique de son idiome est une notion abstraite pour le locuteur non-scolarisé, d'où la difficulté d'entreprendre des sondages visant à lui faire porter des jugements d'ordre linguistique. Il répondra sans doute que le créole n'est pas une langue puisqu'il associe langue et graphie et que l'idiome vernaculaire est pour lui un fait exclusivement oral. Quelques études préliminaires dont nous avons fait état ailleurs ont été entreprises auprès de sujets bilingues et scolarisés (Valdman 1976a).

Le créole langue "nationale"

Certains linguistes, s'attachant à la faible productivité de la dérivation du créole, ont émis des doutes sur la capacité de cette langue de véhiculer des notions abstraites (Jourdain 1956, Whinnom 1971). Pour ne point nous attarder sur ce point, disons tout simplement que ces commentaires reflètent l'absence de sérieux efforts d'illustration du créole, c'est-à-dire de son emploi dans des domaines techniques (Valdman 1976 a). Ici, nous voudrions formuler quelques réflexions sur de récentes polémiques à l'île Maurice et dans les D.O.M. sur le statut et le rôle du créole.

Les détracteurs du créole se plaisent à faire valoir que, langue vernaculaire parlée sur une aire réduite et par une population peu importante (à plus forte raison lorsqu'on se refuse à admettre un certain degré d'intercompréhension entre les divers parlers créoles et à leur conférer une certaine unité linguistique), le créole ne pourrait avoir une vocation internationale. Ainsi, poursuivent-ils, son emploi généralisé et sa valorisation auraient pour effet d'isoler la communauté et de rendre plus malaisés ses rapports avec l'extérieur. Par exemple, Denis Julien assimile le créole aux langues régionales de la France:

"J'avoue bien haut que, si en tant que Provençal, je garde en mon coeur, vivace l'amour de mon folklore et de son patois, il ne me viendrait jamais à l'esprit de demander à un représentant de la France de s'exprimer à l'ONU ou dans le Marché Commun en patois provençal: "(*Le Mauricien* 17 juillet 1971).

User de cet argument c'est faire de la surenchère car ce rôle international n'est revendiqué par aucun défenseur du créole. Les défenseurs du créole prônent seulement qu'on lui reconnaisse son statut de langue nationale effective. C'est ainsi que dans un numéro spécial de la revue newyorkaise *Sèl* consacrée au problème du créole (Octobre 1972), Lucien Smart intitulait son article: *Kréyòl, min lang pèp ayisyin!* (Le créole, voilà la langue du peuple haïtien), et en réponse à D. Julien, Jacques de Commormond écrivait:

"Non, . . . il ne s'agit pas de faire parler le créole à l'ONU à un Mauricien, de placer le créole dans le 'concert des nations'. Il s'agit tout simplement de donner au créole la place qui lui revient à Maurice." (*Le Mauricien* 21 juillet 1971).

Tout comme les "petites" langues telles que le finlandais, le néerlandais ou le hongrois — pour lesquelles nul n'a jamais revendiqué de rôle international — le créole aurait une portée réduite mais servirait de symbole d'unité nationale ou régionale.

Ce besoin se fait particulièrement sentir dans l'état multi-ethnique et multilingue qu'est Maurice. Pour dévaloriser le créole ses détracteurs en font la langue vernaculaire d'une partie de la population, de l'ethnie dite "créole", et ils arguent que si l'on faisait accéder le créole au rang de langue officielle, il faudrait en faire autant pour toutes les autres vernaculaires en usage dans l'île:

> "Nul doute que si nous élevions le patois créole au rang de langue nationale, les autres ethnies en réclameraient autant pour leur dialecte respectif dont aucun n'est compris de la majorité du peuple mauricien! . . . En revanche, . . . la langue française peut-être, est déjà, pour la jeune nation mauricienne, encore une langue utilitaire, communautaire, internationale, l'aidant à accéder à la civilisation de l'universel." (Denis Julien, *Le Mauricien* 17 juillet 1971).

Les quelques recherches d'ordre sociolinguistiques entreprises à Maurice indiquent très clairement que seul le créole fonctionne comme langue intercommunautaire usuelle, et elle est d'usage fréquent même au sein des communautés chinoise et indienne. Jacques de Commormond a donc raison de déclarer:

> "S'il existe plusieurs dialectes à Maurice, il n'y a en revanche qu'un patois, compris et parlé par les Mauriciens, du plus riche au plus pauvre, du plus blanc au plus noir." (*Le Mauricien* 21 juillet 1971).

Mais de là à conclure que:

> " . . . Tant que le Mauricien ne possèdera pas 'sa' langue, qui serait l'expression de 'sa' culture, il n'y aura pas de nation mauricienne."

C'est tomber dans l'erreur des Jacobins de la Révolution Française pour lesquels il ne pouvait se créer de nation, "une et indivisible" qu'au prix de l'anéantissement des autres langues (ils disaient "patois", "jargons", "baragouins", etc.) existant sur le territoire. Que la nation mauricienne existe est un fait politique, que l'on fasse du créole une deuxième ou troisième langue officielle est un choix politique mais non l'aboutissement inévitable de la réalité politique. Ajoutons que cela n'implique nullement, comme le prétendent les détracteurs du créole, le déclassement du français.

Dans les D.O.M. français émergent trois types d'attitudes envers le créole, qui correspondent aux vues de leurs adhérents sur l'avenir politique du territoire. Les partisans de la départementalisation, c'est-à-dire du maintien du status quo, défendent l'état de diglossie actuel selon lequel seul le français est admis dans l'administration et l'enseignement et le créole est toléré comme "patois" vernaculaire. En revanche, pour les autonomistes le statut indépendant des D.O.M. suppose une révolution culturelle que ferait prendre aux populations de couleur l'existence d'une entité culturelle locale — antillaise ou caraïbe pour la Guadeloupe, la Martinique et la Guyane et océano-indienne pour la Réunion — dont le créole serait l'expression linguistique unique. La révolution culturelle implique la valorisation du créole et sa substitution au français, symbole des valeurs imposées par la métropole européenne, dans tous les domaines qui lui étaient réservés.

Les partis communistes martiniquais et réunionnais, notamment, optent pour une solution intermédiaire. Ils s'opposent à une créolisation totale qui entraînerait l'emploi du créole comme langue principale de l'enseignement mais revendiquent pour lui une place dans la vie sociale, politique et culturelle de la communauté. Ils s'élèvent contre les préjugés dépréciatifs portés contre la langue vernaculaire et l'emploient dans les réunions politiques et dans certains écrits:

> "Il va de soi qu'il n'est pas question d'envisager (comme le font certains intellectuels sortis de l'université et connaissant parfaitement le français) la suppression du français dans l'enseignement et dans la vie culturelle martiniquaise sous l'absurde prétexte que la lutte contre l'impérialisme français implique la lutte contre la langue française. Notre réalité, en cette matière, c'est le bilinguisme qui structure profondément, depuis deux siècles, la mentalité dans les vieilles colonies." (P. C. martiniquais, "Convention pour l'autonomie," *Morne Rouge*, 16-17-18 août 1971, cité par J.-P. Jardel, 1975: 238).

Cette dénonciation du choix linguistique des autonomistes outranciers va jusqu'à suggérer que la survalorisation du créole est une sorte de mystification dont l'objet véritable est l'approbation du français par la bourgeoisie:

> "On ne s'étonnera pas que la classe ouvrière, limitée par le créole, aspire quant à elle à s'approprier toujours mieux cet instrument irremplaçable qu'est le français et qu'elle n'a nullement l'intention de l'abandonner à la bourgeoisie." (Justice, *Aujourd'hui Dimanche*, No. 435, 22 novembre 1970, cité par Jardel 1975).

En toute objectivité, la position du P. C. a pour elle le mérite de s'appuyer sur les modalités d'emploi du créole et du français, qui démontrent la forte implantation de ce dernier idiome dans les secteurs formels et publiques. Il est aussi fort probable qu'elle reflète assez fidèlement les attitudes des classes ouvrières et paysannes.

Conclusion

Pour départager les opinions il faudrait pouvoir s'appuyer sur des études rigoureusement objectives permettant de sonder fidèlement les attitudes des locuteurs dans les diverses communautés créolophones envers les deux langues en contact. Il est clair cependant que la valorisation du créole que l'on note dans tous les territoires créolophones signifie qu'un nombre croissant de créolophones n'acceptent plus la stricte diglossie héritée du régime colonial esclavagiste et les contraintes limitant l'emploi du créole. Non seulement veulent-ils réhabiliter le créole dans l'échelle des valeurs sociales et culturelles, mais ils veulent aussi que par l'intermédiaire de l'école, précisément, le bilinguisme créole-français s'étendent à toutes les couches sociales. L'extension des domaines d'emploi du créole va de pair avec une généralisation de la pratique courante du français et de l'alphabétisation. Les modalités de cette extension et généralisation simultanées varient d'un territoire créolophone à un autre, et sont soumises à divers facteurs d'ordre démographique, politique, économique et socio-culturel. Dans tous les cas, l'extension des domaines d'emploi du créole et la généralisation d'une compétence effective en français tendent à effacer la fonction symbolique du français dans la différenciation des catégories socio-culturelles et sont donc génératrices de situations linguistiques conflictuelles.

Bibliographie

Chaudenson, Robert, 1977. "Le français dans les îles de l'Océan Indien," in A. Valdman, éd., *Le français hors de France*. Paris: Champion (sous presse).

Dorin, Bernard. 1973. "La fausse querelle du créole et du français," in *Conjonction*. 120: 49-14.

Ferguson, Charles A. 1959. "Diglossia," in *Word*. 15: 325-40.

Fishman, Joshua. 1971. *Sociolinguistics*. Rowley, Mass.: Newbury House Publishers.

Jardel, Jean-Pierre. 1975. *Du conflit des langues au conflit interculturel: une approche de la société martiniquaise*. Thèse de 3e cycle de l'Université de Nice.

Jourdain, Elodie. 1956. *Du français aux parlers créoles*. Paris: Klincksieck.

Lefebvre, Gilles R. 1971. "Les diglossies françaises dans les Caraïbes," in J.-P. Jardel & A. Valdman, éds., *Français et créole aux Antilles* (Documents du Cerag No. 4 / Bulletin du Groupe French 8, Modern Language Association) Fort-de-France, Martinique et Bloomington, Ind., pp. 21-23.

Saint-Pierre, Madeleine. 1972. "Créole ou français: les cheminements d'un choix linguistique," in J. Benoist, éd., *L'Archipel inachevé*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, pp. 251-66.

Saint-Quentin, Aug. de. 1872. "Notice grammaticale et philologique sur le créole de Cayenne," in *Introduction à l'histoire de Cayenne*, suivie d'un recueil de contes, fables et chansons en créole avec traduction en regard par Alf. de Saint-Quentin. Antibes.

Schoell, F.L. 1936. *La langue française dans le monde*. Paris.

Stewart, William A. 1962. "Créole languages of the Caribbean," in F. Rice, éd., *Study of the Role of Second Languages*. Washington: Center for Applied Linguistics, pp. 34-53.

——. 1963. "Functional distribution of Creole and French in Haiti," in M. Woodworth & R.J. DiPiertro, éds., *Linguistics and Language Study* (Proceedings of the Thirteenth Roundtable on Language and Linguistics) MSLL 15. Washington, D.C.: Georgetown University Press, pp. 149-62.

Valdman, Albert. 1976a. "Vers la standardisation du créole en Haïti," in E. Snyder & A. Valdman, éds., *Identité culturelle et francophonie dans les Amériques I*. Québec: Presses de l'Université Laval / Travaux du Centre international de recherche sur le bilinguisme A-11, pp. 166-201.

——. 1976b. "La diglossie français-créole dans l'univers plantocratique," in *Revue de Louisiane / Louisiana Review* (sous presse).

Whinnom, Keith. 1971. "Linguistic hybridization and the 'special case' of Pidgins and Creoles," in D. Hymes, ed., *Pidginization and Creolization of Languages*, London, New York: Cambridge University Press, pp. 91-116.

LE PROGRAMME SCOLAIRE DE RADIO SOLEIL: UN PROJET D'EDUCATION EN CREOLE POUR ADULTES PAR LA RADIO

Raymond Conard
Roger Désir

Je voudrais d'abord préfacer mes remarques avec quelques observations. Premièrement, comme le français n'est pas ma langue de naissance, je vous demande d'avance votre indulgence pour mes fautes de grammaire et d'élégance, et pour des tournures de phrases qui ne sont pas venues de France. Deuxièmement, et je le dis avec peine, je ne suis pas un expert en matière d'enseignement ni en créole ni en français, et pour cette raison, il faut que je me contente de dire ce que font les experts. Et troisièmement, un de ces experts est avec moi. Entre paranthèses, je me sens un peu comme ces évêques qui ont participé au Concile Vatican II, et qui avaient des experts à leurs côtés. L'éclat de beaucoup des discours n'était pas de leur Excellence mais de cet expert anonyme. Mais l'expert qui est avec moi n'est pas anonyme, car il est bien connu par beaucoup d'entre vous, pour avoir assisté à d'autres colloques, conférences et séminaires sur les langues française et créole: mon collaborateur intime à Radio Soleil, le Père Roger Désir. J'espère franchement, qu'il m'aidera avec vos questions, après cette conférence.

Je vois que le thème général de la session de cet après-midi est: Créole et Français aux Antilles, état de la question", et ma communication est intitulée: "Le programme scolaire de Radio Soleil d'Haïti: un projet d'éducation en Créole pour adultes par la radio." Je ferai de mon mieux pour unir les deux thèmes.

On dit "Of the making of books, there is no end." On peut dire la même chose du débat en Haïti concernant les mérites respectifs du créole et du français: ça n'en finit pas! La polémique continue. J'ai noté plusieurs fois une chose fort amusante: si une soirée devient un peu ennuyante chez nous, et si la conversation commence à traîner, ce n'est pas nécessaire qu'on cherche un remède très loin. Il faut seulement dire que le créole est une langue comme l'anglais, le français, l'espagnol, et toutes les autres, avec ses règles, sa syntaxe, etc. Et je vous assure, la température de la pièce va augmenter de 10 degrés en 5 minutes. Même des personnes qui ordinairement semblent tout à fait normales peuvent devenir irrationnelles sur le champ. Mais si le débat théorique continue dans la presse, les revues, et dans quelques salons, la pratique est toute autre. Sans beaucoup de fanfare et de bruit, le créole est en train de gagner la bataille, grâce aux différents organismes et organisations qui, depuis des années, travaillent en Haïti pour la promotion de la langue créole. C'est précisément un reportage sur ce travail qui constitue la première partie de mon exposé. Mais en même temps je voudrais vous montrer que cet essor du créole ne se fait pas aux dépens du français. Pas du tout. Au contraire, on pense que l'utilisation du créole dans l'enseignement va aider le peuple Haïtien pour qu'il devienne plus bilingue qu'actuellement. Cela va prendre beaucoup de temps mais le commencement est une réalité soit dans le secteur privé, soit dans le secteur public. On peut dire que l'emploi de la langue créole comme véhicule principal pour l'enseignement des masses en Haïti devient de plus en plus chose commune. Voici un bref résumé de ces initiatives.

D'abord le secteur public. C'est tout naturel qu'on commence avec l'ONAAC, l'organisme officiel pour l'alphabétisation et l'éducation basique des adultes. Comme la plupart de ces programmes dans les pays sous-développés du monde, il est magnifique sur

papier. Vraiment une beauté, visant non seulement l'alphabétisation des masses, mais aussi leur formation en général en leur donnant beaucoup de notions de base sur le civisme, l'hygiène, le travail, etc. Mais malheureusement en pratique, et ici je ne parle pas seulement d'Haïti mais aussi de la Dominicanie où j'ai passé 8 ans, et des autres pays du Tiers-Monde dont j'ai connaissance, les programmes gouvernementaux d'alphabétisation n'ont pas eu beaucoup de réussites, excepté dans les pays communistes qui alphabétisent par la force. Ce n'est pas la même chose. Il y a beaucoup d'enthousiasme, de motivation parmi les dirigeants de ces programmes mais souvent il est très difficile de trouver à la campagne les cadres nécessaires pour concrétiser ces beaux rêves. Pour tous les efforts déployés et les dépenses faites de par le monde dans cette bataille, les résultats sont maigres. Je retournerai au programme de l'ONAAC en parlant de l'école Radio Soleil.

Nous avons aussi en Haïti l'Institut pédagogique national qui depuis un an dirige des cours d'alphabétisation à Côte-de-Fer dans le sud d'Haïti. Ici on emploie un nouveau système qui repense le processus d'apprentissage des sons du créole, à partir d'un vocabulaire concret. Il faut ajouter aussi le département de l'agriculture, des ressources naturelles et du développement rural qui a commencé un programme radio scolaire de 15 minutes, trois fois par semaine, ayant pour but l'enseignement du français parlé, mais à partir de la langue créole.

Dans le secteur privé, les programmes sont divers et variés. On commence avec Alphalit ou le Comité protestant d'alphabétisation et de littérature. Ici il faut dire entre paranthèses, qu'en Haïti, les églises en général, ont été de vrais pionniers dans le domaine de l'éducation des masses en créole. Alphalit a préparé des manuels de lecture, d'initiation au calcul, et des livres de lecture.

Dans le cadre des projets de développement communautaire, incluant toujours des programmes d'alphabétisation en créole, nous avons le centre du Père Robert Ryo et de son équipe à Laborde dans le sud d'Haïti dont il y avait des reportages dans la presse française, canadienne et américaine. Un travail pareil se fait à Jérémie avec le projet de réhabilitation rurale à Gébo par l'Eglise Méthodiste. Ils ont une petite revue mensuelle en créole: Jé Nou Louvri. Les paroisses du diocèse de Hinche dans le département du centre ont formulé une grammaire pour l'enseignement du créole et un dictionnaire créole. Et tous, ils ont des centres d'alphabétisation.

Maintenant, on doit parler de l'éducation primaire des enfants et des efforts qu'on fait pour leur enseigner en créole, un champ beaucoup plus vierge que celui de l'alphabétisation.

D'abord, nous avons les expériences du CHISS (Centre Haïtien d'investigation en sciences sociales) visant pour l'enfant de l'école primaire une transition de la lecture du créole à celle du français sans grand changement, moyennant un programme d'enseignement primaire qui utilise le créole comme véhicule d'instruction et qui inclut du matériel de lecture et de langue, tout en enseignant en même temps le français comme langue étrangère.

Pour évaluer et mesurer les effets de cette expérience trois groupes ont été établis. D'abord le groupe expérimental d'enfants qui suivent le nouveau programme éducationnel. Mais aussi deux groupes contrôle sont nécessaires: l'un soumis à un programme stimulé d'enseignement primaire pour contrôler la variable "stimulation expérimentale," et l'autre groupe exposé à un programme "non stimulé" d'enseignement primaire habituel. Ce programme fonctionne depuis plus d'un an, et les résultats jusqu'ici démontrent que les élèves font plus de progrès avec le nouveau système, utilisant le créole comme base de leur enseignement. On n'est pas étonné.

Parmi plusieurs efforts pareils, on peut mentionner l'enseignement créole des religieuses à Port-de-Paix et au Cap-Haïtien, avec un système de contrôle pour une évaluation continuelle des résultats vis-à-vis de l'enseignement en français.

Maintenant on touche brièvement sur la promotion sociale de la langue créole et la production littéraire. C'est ici qu'on voit un progrès plus spectaculaire. Une revue mensuelle

en créole, *Bon Nouvèl* a 20,000 abonnés, plus qu'aucun autre journal ou revue en Haïti. Et *Boukan*, une autre revue mensuelle, a 6,000 abonnés. On emploie *Parôl Bondié*, une publication liturgique en créole dans plus de 1,000 églises, chapelles et centres de catéchèse chaque semaine. Nous avons déjà fait mention de la revue de Gébo: *Jé Nou Louvri*.

En général, les services religieux de toutes les églises, à l'exception de quelques messes en ville, se font en créole, partout. Pour aider ces efforts quatre traductions du Nouveau Testament ont déjà paru en créole. Il y a la traduction de la Société biblique d'Haïti (1954), la traduction de la Société biblique américaine (1960), la traduction du Père Colimon (1974), et la traduction de l'Alliance biblique universelle (1975). La traduction de la Bible entière est en train de se réaliser par deux groupes différents, le Père Désir faisant partie de l'un deux. Alors ça aide beaucoup d'avoir tous ces livres en créole, parce que la bibliothèque créole reste encore assez maigre.

Un autre livre qui a eu un succès extraordinaire, trois éditions et 80,000 exemplaires, est le recueil de chants: *Nap Réglé Tout Bagay an Chantan*. Actuellement on en prépare une quatrième édition . . . Et en Haïti, si on y vend 500 exemplaires d'un livre c'est déjà beaucoup, mais 80,000! Pour moi c'est une révélation de voir comment les gens de la campagne haïtienne, même là où il n'y a pas d'école, arrivent à lire sans beaucoup de difficultés le créole écrit dans ce recueil populaire, le Nouveau Testament et tous les autres. C'est formidable. Vraiment tous ces livres et toutes ces revues dont je parle font un bien immense pour l'alphabétisation en Haïti.

Il faut dire qu'à l'étranger aussi, il y a des revues en créole, et une bibliographie créole qui s'enrichit chaque jour. En plus, il y a des pièces dramatiques, même du théâtre classique traduites en créole, comme *l'Annonce faite à Marie* de Paul Claudel, *Horace* et le *Cid* de Corneille, *Andromaque* de Racine, *Antigone* de Sophocle. Moi-même, je nourris une secrète ambition (au moins c'était un secret jusqu'à maintenant) de voir un jour la présentation au théâtre et en créole du drame *Julius Caesar* de William Shakespeare. Le langage simple mais très imagé de ce drame me fait beaucoup penser à notre langue créole. Et maintenant on commence à publier des romans entiers en créole, des nouvelles et des recueils de poésies. Et encore une chose intéressante: j'ai assisté l'été dernier à tout un cours au niveau universitaire sur la culture haïtienne, l'ethnologie, la langue, les moeurs, et la science bibliothéquaire, le tout dispensé en créole.

Ce panorama de l'état actuel de l'emploi du créole dans la vie éducationnelle, religieuse et littéraire d'Haïti est très incomplet, je le sais, et je demande pardon, pour avoir omis telle ou telle initiative. Le manque de temps et de données ne permettent pas pour le moment un résumé plus détaillé.

Et comment Radio Soleil dont je suis le directeur exécutif, figure-t-elle dans ce panorama? C'est notre espoir que l'école Radio Soleil, un département de notre poste de radio, sera d'ici quelques mois, peut-être au mois de mars de l'année prochaine, une vraie école nationale atteignant toute notre population adulte avec un système complet d'éducation primaire. Et pour la première fois dans la seule langue universelle d'Haïti, le créole. Si nous réussissons, nous pourrons être l'instrument qui contribuera à unir, consolider, perfectionner et étendre tous les efforts dont nous avons parlé jusqu'ici.

D'abord quelle est notre philosophie, quel est notre plan d'action? Les philosophes et les technologues modernes s'accordent à dénommer notre temps: l'ère électronique. En effet l'électronique est comme l'axe autour duquel tourne la civilisation actuelle. Nous sommes en pleine civilisation de l'image. L'homme *audio-videns* de la civilisation de l'image a besoin de nouveaux moyens, de nouveaux principes, de nouvelles techniques en vue de se former et de s'éduquer. Pour cette raison, en essayant d'un côté de répondre aux nouvelles exigences de l'éducation de l'homme moderne et de l'autre d'apporter sa contribution dans le domaine de l'éducation haïtienne, considérant que 85% des adultes de plus de 15 ans n'ont pas achevé les quatre premières années en éducation primaire, et considérant que seulement 15% des

écoles rurales vont jusqu'au cours préparatoire II, Radio Soleil compte inaugurer un programme d'éducation formelle, et systématique par la radio. Mais un programme uniquement pour les adultes qui ont plus de 15 ans et en créole qui est la seule langue de 85% des Haïtiens.

Nous parlons d'une nouvelle méthode. Les organisations internationales s'accordent à concevoir l'éducation des adultes comme une éducation fonctionnelle, ou encore une éducation permanente. Il ne suffit pas d'alphabétiser l'adulte en lui apprenant à lire et à écrire. Ce n'est pas assez. A quoi cela sert-il de pouvoir écrire votre nom simplement? Il faut aussi qu'il puisse continuer ses études. Sinon il ne tardera pas à redevenir un illétré fonctionnel. Consciente de cette réalité, la Conférence Episcopale d'Haïti et le comité exécutif de Radio Soleil ont décidé d'adopter le système ECCA. Je ne sais pas si vous êtes au courant de ce système ECCA (Emission culturelle des Iles Canaries), un système d'éducation par radio et employé aux Iles Canaries, et qui certes a déjà donné d'excellents résultats. Ce système est également employé en République Dominicaine. Et après quelques modifications en fonction du milieu Haïtien, de la culture Haïtienne, de la langue, des nécessités et des inspirations du peuple Haïtien, nous comptons en faire l'expérience à notre tour. Ce système audio-vidéo-tactile vise à développer simultanément chez l'adulte les facultés de voir, d'écouter, de travailler, réunissant ainsi les trois éléments essentiels à toute méthode d'enseignement: classe active, matériel didactique, et contact personnel avec l'élève. De ce fait, c'est une méthode systématique, efficace et pratique et surtout à la portée de tous tant en communauté urbaine que rurale.

Les éléments du système d'éducation de Radio Soleil

Quatre facteurs interviennent dans ce système d'éducation:

a) Les professeurs-annonceurs
b) Les moniteurs-correcteurs
c) La méthode de distribution des cours imprimés
d) Les élèves.

Les professeurs-annonceurs

Nous avons actuellement une équipe composée de deux professeurs-annonceurs, d'un consultant technique, d'une secrétaire et d'un artiste dessinateur. Ils ont pour tâche de préparer les feuilles de cours, avec la leçon au recto; et au verso, le devoir correspondant. Chaque semaine chaque élève adulte va recevoir huit à neuf feuilles pareilles. Tout y est.

Chaque jour entre 5 heures p.m. et 7 heures p.m. les professeurs feront leur exposé qui sera une explication du contenu de ces feuilles. A partir de ces explications, l'élève arrivera à comprendre les leçons. D'où l'importance de cette tâche pour les professeurs-annonceurs. Par leur voix et leur personnalité ils devront s'efforcer de capter l'attention de l'élève et de l'éduquer tout en lui parlant. L'explication se fera sous forme de dialogue entre deux professeurs: un homme et une femme pour éviter la monotonie. Les cours seront dispensés au rythme de six mois pour chaque niveau: aussi en un an, chaque élève aura l'opportunité d'avancer de deux classes. Après 3 ans, il aura boucler tout le cycle primaire.

Les moniteurs-correcteurs

Une particularité de cette méthode est l'élimination complète du tuteur ou professeur guide contrairement aux autres méthodes en application. Ainsi on élimine tous les problèmes liés ordinairement au personnel enseignant et au matériel scolaire, tels que: salle de classe, bancs, craie, tableaux, lampes, etc. Le moniteur-correcteur est la clé du système. Pas question pour lui de donner des cours, il corrige simplement les feuilles de cours. A l'occasion d'un échange hebdomadaire, il maintient un contact direct avec les élèves, les aide à résoudre les problèmes qu'ils confrontent, les encourage à toujours aller de l'avant. Il est leur animateur. Ainsi par l'intermédiaire du moniteur-correcteur, cette méthode a surmonté

l'obstacle le plus important qui entravait le moyen massif de communication: le problème du "feed back" ou de la "rétro-alimentation."

Le moniteur-correcteur envoie chaque semaine au bureau central de Radio Soleil à Port-au-Prince, un rapport appelé rapport hebdomadaire. Grâce à ce rapport, on se fera une juste idée des progrès réalisés par les élèves, leurs réussites et leurs problèmes. Ceci permet ainsi au professeur-annonceur d'avoir un rythme de travail en fonction des élèves, rendant de ce fait les cours plus adaptés et plus efficaces. Il faut dire ici que tous les cours seront faits en créole, et qu'à tous les niveaux on enseignera le français parlé à partir du créole. Tout ceci est expliqué plus en détail dans notre manuel du moniteur-correcteur, dont on vient de terminer la rédaction.

Méthode de distribution des cours imprimés

Suivant le système ECCA, les élèves recevront chaque semaine une série de sept à neuf feuilles, imprimées des deux côtés, contenant les leçons qui seront étudiées au cours de la semaine. Notre service de distribution étudie les possibilités en vue de trouver un moyen sûr de faire parvenir ce matériel didactique aux coins les plus reculés du pays. Une analyse générale a permis de constater que 97% des diocèses du pays ont déjà soit une école religieuse dirigée ou par des religieuses, ou par des frères, soit une école presbytérale ou encore les deux à la fois. En plus, il y a les écoles d'Etat, les écoles confessionnelles protestantes et les conseils communautaires.

Pour notre programme radio-scolaire à l'adresse des adultes nous voudrions bénéficier de toute cette organisation, qui est déjà sur place, en ayant des représentants dans chaque ville, si possible quelqu'un qui a déjà milité dans l'enseignement. Le matériel didactique parviendrait aux moniteurs-correcteurs et aux élèves par l'entremise de ces représentants.

L'élève

L'élève est l'élément le plus important du système, sa raison d'être. L'aspect le plus révolutionnaire de ce système *ECCA* est que les élèves pourront suivre dans leur propre langue les cours chez eux, sans avoir besoin de se déplacer. Les professeurs les atteindront par le moyen de la radio. Quand l'élève rentre du travail fatigué, il n'a pas à se tracasser pour les cours, car chez lui, en écoutant le poste, il peut tout suivre comme s'il était à l'école. Au cours de la réunion hebdomadaire, l'élève a un contact direct avec son moniteur-correcteur. Celui-ci guide, l'encourage, lui corrige ses devoirs de la semaine et lui remet les feuilles de cours, qui feront l'objet du travail de la semaine suivante. Cette réunion se fera le samedi ou le dimanche, alors que les classes se feront du lundi au vendredi.

Cette méthode exclut toute sorte de paternalisme. Rien ne se donne. Chacun apprend à se surpasser par ses propres efforts. Aussi chaque élève doit contribuer dans une certaine mesure à son éducation propre en donnant une gourde, (vingt centimes du dollar américain) par semaine. De cette gourde, 50 centimes ($0.10) iront au moniteur-correcteur qui ainsi se sentira plus engagé et obligé envers l'élève, et aussi s'efforcera-t-il de donner un rendement maximum, si ce n'est pas plus que ce que pourrait exiger l'élève. Les autres 50 centimes ($0.10) resteront dans la caisse de Radio Soleil pour couvrir une partie des frais que réclame le système. Le système est coûteux, il est vrai, mais le rendement est très efficace. Le cours complet, y compris les 300 pages de textes, coûtera 24 gourdes ($4.80) à chaque élève. A la fin du cycle primaire l'adulte aura toute une bibliothèque à sa disposition. En définitive, ce système reviendra meilleur marché que ceux employés dans les autres écoles tant privées, religieuses que nationales.

Il y a beaucoup plus de détails dans le manuel de l'élève intitulé: Aprann Byin Avek Mouins Jèfò (apprendre bien avec moins d'efforts), le tout en créole. Chaque élève, chaque adulte inscrit aura une copie. C'est bien détaillé, avec beaucoup d'images. Nous essayons de faire en sorte que chaque feuille du manuel, par exemple, soit un objet d'art. Nos professeurs y mettent beaucoup de sérieux.

Fonctionnement du système

Le fonctionnement du système doit-être constamment contrôlé. En effet, les dossiers seront ouverts tant pour les élèves que pour les moniteurs-correcteurs de façon à trouver tous les renseignements les concernant et établir un contrôle du système. Les moindres progrès de l'élève sont inscrits dans son dossier personnel, lequel dossier reste à la disposition du moniteur-correcteur et de la Radio-Ecole.

Les buts de l'école radiophonique

Comme tout mouvement éducatif actuel, l'école radiophonique a sa philosophie et ses buts. Entre autres, nous citons:

a) Donner à l'homme haïtien des connaissances de base sur lesquelles il sera à même de construire sa personne, organiser son développement et aussi préparer l'avenir.

b) Développer chez l'homme haïtien le goût du travail intellectuel et économique afin qu'il se sente toujours digne et capable de décider de son avenir. C'est dans cette optique que la Radio-Ecole vise un enseignement théorique et pratique, non seulement fonctionnel mais aussi effectif de façon à aider l'homme haïtien à résoudre lui-même les problèmes qu'il confronte dans la vie quotidienne.

c) Contribuer à découvrir les talents haïtiens en appréciant et faisant connaître les différents aspects propres à la culture et aux moeurs de l'Haïtien pour qu'il s'épanouisse, qu'il s'impose avec une personnalité qui lui est propre.

Nous avons aussi un autre document intitulé: "Aspects idéologiques de l'école Radio Soleil," qui avec ses 16 pages traite de ces objectifs de l'école.

Mais avec tout ça, il y a encore des personnes à nous demander: "Où est le programme d'alphabétisation de Radio Soleil? Votre programme est pour les personnes qui savent déjà lire et écrire." Et nous répondons: Tout ce système de l'école Radio Soleil repose sur une campagne d'alphabétisation de grande envergure. Aussi, de pair avec son programme systématique d'éducation formelle pour les adultes, Radio Soleil envisage de déployer un effort soutenu dans le domaine de l'alphabétisation. Il ne s'agit pas pour nous de faire l'alphabétisation dans le cadre de notre école radiophonique. Mais nous avions prévu dans notre horaire d'émissions, un programme journalier dispensé pendant une demi-heure le matin et repris dans l'après-midi pour en assurer une diffusion assez large.

Mais qui va faire ce programme d'alphabétisation? Nous avons adopté comme ligne de conduite général d'éviter de faire double emploi. Face aux efforts des uns et des autres, tant du secteur privé que du secteur public en l'occurrence, pour ne pas tomber dans une compétition gratuite, nous préférons être un encouragement, un stimulant pour eux. Aussi avons nous été contents de lire dans le *Nouveau Monde*, du 29 janvier de cette année, que bientôt l'ONAAC va inaugurer un cours d'alphabétisation radiodiffusé trois jours par semaine dans un effort d'efficacité sur le plan national. Radio Soleil fera de son mieux pour aider, encourager pareilles initiatives en mettant ses émetteurs d'ondes à leur disposition.

En plus de cette nouvelle officielle, nous avons eu des visites très aimables avec l'ONAAC, avec Radio Scolaire à Damien etc. Et de part et d'autre, on s'attend à une collaboration des plus étroites aussitôt que le poste émetteur commençera à fonctionner. Ce commencement n'est pas loin, je pense. Si tout marche normalement, l'école Radio Soleil sera une réalité dans les premiers mois de l'année qui vient, donnant au peuple Haïtien un nouveau soleil d'espoir, une nouvelle aurore de lumière qui bannira petit à petit les ténèbres de l'ignorance de nos mornes, de nos plaines et de nos villes.

L'HISTOIRE D'HAITI

Henock Trouillot

J'aurai à parler ce soir, d'une histoire singulière et dramatique, de l'histoire de la nation Haïtienne. Cette singularité n'est pas une preuve de supériorité, mais une preuve de faiblesse et d'impuissance. Singulière, elle l'est, cette histoire d'une nation nègre qui, au milieu des forces colonialistes et racistes, gagna sur des champs de bataille sanglants son indépendance.

Dans l'un de mes livres, ***Les chefs africains et la guerre de l'indépendance***, publié à Mexico, j'ai évoqué ces chefs de bandes qui refoulaient l'armée envoyée à Saint-Domingue par Bonaparte vers les villes du littoral. Avec la guerre de guérilla pratiquée sans aucun principe d'entente, avec leur conception tribale qui ne leur permet point d'en arriver à un plan d'ensemble, ces chefs africains n'ont pu aboutir à l'indépendance. Il fallut que les noirs et mulâtres des troupes coloniales prîssent en mains le mouvement et qui formèrent cet ensemble cohérent qui aboutit à l'indépendance nationale. Ce fut une guerre héroïque dont nous ne parlerons pas ce soir.

Cette singularité dont nous parlons, c'est plutôt la lutte pour la survivance de la nation haïtienne, après la proclamation de son indépendance. Les nations africaines d'aujourd'hui, après la proclamation de leur indépendance, ont bénéficié de l'indulgence et même du cor.cours matériel et technique de leur ancienne métropole. Tel ne fut pas le cas, au contraire, pour la nation haïtienne. Les Etats-Unis du Nord, l'année même de leur indépendance, entraient en rapport avec leur ancienne métropole, et les autres grandes puissances accueillirent cette indépendance avec un enthousiasme non-voilé. Dans un autre de mes livres ***L'indépendance des Etats-Unis et l'indépendance d'Haïti***, qui s'édite maintenant sous l'égide de l'O.E.A., j'ai montré comment, dès l'aurore de son indépendance, Haïti fut harcelée par des forces contraires qui se trouvaient plus à l'extérieur qu'à l'intérieur. C'est à quoi se résumera notre propos de ce soir.

Il s'agirait de montrer premièrement pourquoi, après son indépendance, Haïti n'a pas eu une période de reconstruction, comme toute nation, après une guerre, même moins destructrice que la guerre de l'indépendance haïtienne. Deuxièmement, pourquoi le commerce national, au moins 15 ans après la proclamation de l'indépendance, fut dominé par des étrangers? Troisièmement, pourquoi des guerres civiles, pendant le 19ème siècle et au début du 20ème siècle, c'est-à-dire jusquà l'occupation Américaine de 1915, se sont multipliées en territoire haïtien? Quatrièmement, quelles forces obscures allumaient ces guerres civiles et au profit de qui? Cinquièmement, pourquoi les gouvernements, progressistes à leur début, ont-ils été obligés de tourner, après 2 ou 4 ans d'efforts persévérants, le dos au progrès? Sixièmement, pourquoi Haïti n'a-t-elle jamais pu former au cours de sa durée historique une véritable bourgeoisie nationale, c'est-à-dire une industrie nationale petite ou moyenne et une valorisation réelle de son agriculture?

Voilà des questions auxquelles doit répondre tout historien conscient, s'il prétend parvenir à une approche réelle, concrète et lucide, de notre passé de peuple. Personnellement, après plus de 25 ans de recherches passionnantes et assidues dans les bibliothèques publiques et privées et particulièrement aux archives nationales d'Haïti, après avoir publié plus d'une quinzaine d'études dont les conclusions sont plutôt partielles bien qu'ouvrant sur des problèmes concrets, personnellement, dis-je, je crois que l'histoire d'Haïti constitue, pendant le 19ème siècle jusqu'à l'occupation américaine de 1915, un pillage systématique

des ressources économiques et financières d'Haïti, par des Français, par des Américains, des Anglais, des Allemands.

C'est, je le reconnais, une thèse hardie, mais appuyée sur une documentation pertinente et nombreuse. Nous allons répondre point par point aux questions auxquelles tout à l'heure nous nous sommes référés.

Il s'agit d'abord de l'absence d'une période de reconstruction. La guerre de l'indépendance d'Haïti fut, hélas, une guerre atroce, une guerre raciale. Des généraux français, comme Leclerc, Rochambeau, sous l'inspiration de Napoléon Bonaparte, tentèrent de pratiquer le génocide et les noirs ripostèrent avec véhémence et cruauté. Et ils gagnèrent la victoire finale. Partout alors, c'était des champs dévastés, des usines détruites, des cadavres amoncelés, et ensuite il y eut un massacre des Français qui avaient lutté contre les indépendants. Ce fut donc la suppression des cadres, dont pourtant la nouvelle nation avait besoin. Pour reconstruire les usines il fallait des capitaux, des techniciens, qui ont fui cette terre tourmentée.

Malgré des tentatives qui prouvent la bonne volonté des Haïtiens, malgré les immigrations européenne et américaine, cette reconstruction n'a jamais pu avoir lieu. Ce fut l'isolement presque total pour Haïti après son indépendance. Aucune des nations Européennes ou Américaines n'acceptèrent de reconnaître la nouvelle nation. Et la France préparait sans cesse un retour offensif contre les Haïtiens. Il fallait attendre 1824 — l'indépendance d'Haïti ayant eu lieu en 1804 — pour que le St-Siège envoyât une mission en Haïti, dont les démarches furent d'ailleurs incertaines et sans lendemain. Quant à la France, en 1825, elle imposa au pays la fameuse ordonnance de Charles X; une flotille de 14 navires vint à la rade menaçant, attendant que cette ordonnance fut ratifiée par le gouvernement Haïtien.

A vrai dire, 20 ans après l'indépendance, les hommes qui se trouvaient aux avenues du pouvoir n'étaient plus aguerris. C'étaient des hommes qui, par conviction colonialiste ou raciste ou par peur, n'avaient point participé à la guerre de l'indépendance. Mais c'étaient des hommes instruits dont, à vrai dire, Haïti avait besoin. Pour empêcher qu'ils livrèrent le pays à la France, les masses populaires durent se montrer agressives. Quant à l'Ordonnance de Charles X, elle accordait à la jeune nation, une reconnaissance conditionnelle et humiliante et une lourde indemnité pesa sur le peuple haïtien: 150 millions de francs, en faveur des anciens colons, à payer par terme.

Cette lourde dette pèsera sur Haïti jusqu'en 1877, et pour la payer il fallait contracter d'autres dettes, c'est à quoi nous voulions en venir. D'abord pour payer la première échéance de cette lourde dette, le gouvernement haïtien dut contracter, en 1825, c'est-à-dire la même année, une nouvelle dette sur le marché parisien. C'est pourquoi l'on parle de la double dette française; il n'y a pas un gouvernement Haïtien du 19ème siècle et du début du 20ème, qui ne dût recourir à des emprunts intérieurs ou extérieurs pour répondre à cette lourde obligation.

Pour payer la double dette française, il fallait souvent emprunter sur le marché local ou à l'étranger; d'ailleurs le ministre de France en Haïti intervenait personnellement pour porter les gouvernements haïtiens à emprunter. Tel fut le cas sous Domingue. Ce premier emprunt ne suffit pas pour payer. C'est pourquoi un second emprunt de 14 millions de francs fut contracté sous la pression du ministre de France et avec un troisième emprunt, 60 millions de francs, à peine une valeur dérisoire entra dans les caisses publiques haïtiennes. Avant Domingue, le président Canal dont le régime passe pour honnête fut dans le même cas.

Une question se pose: "Haïti a-t-elle eu au 19ème siècle et au début du 20ème, un gouvernement progressiste? " Il y a eu celui de Christophe, qu'il faut placer à part, mais à sa mort les hommes de Boyer pillèrent la fameuse Trésorerie de la citadelle La Ferrière. C'est que Christophe ne jouait pas avec ses ennemis. Lorsqu'un diplomate français, en 1814, vint en Haïti avec pour mission de créer la division parmi les Haïtiens, Christophe le fit conduire à une place publique et fusiller. Et il pointa ses armes vers la mer, attendant la riposte. Mais

d'autres gouvernements à leur début furent progressistes. Choisissons au hasard: celui de Greffrard de 1860 à 1865, celui de Salomon, de 1879 à 1888, celui de Antoine Simon, un homme peu instruit, mais qui sut choisir comme collaborateurs les plus belles intelligences de son pays. Le temps de progrès de ces régimes ne dura que deux à quatre ans.

Selon leur obédience ou des intérêts sordides, les hommes des pays impérialistes organisèrent, parfois presque ouvertement, des guerres civiles pour renverser ces gouvernements progressistes. Il arriva souvent même qu'un négociant de Port-au-Prince ou d'une ville de province finançât, à la fois, l'insurrection qui devait renverser un gouvernement et ce gouvernement lui-même. Celui qui inaugura cette manière de faire pendant la guerre entre Christophe et Pétion s'appelait Southerland. En effet, il vendit des armes et munitions et emprunta de l'argent aux deux parties qui s'entredéchiraient. Cette manière de faire devint une tradition.

Point n'est besoin, pour n'être pas trop long, de citer d'autres exemples qui fourmillent dans notre histoire du 19ème siècle et du début du 20ème. Choisissons tout de même un autre exemple au sujet duquel j'ai personnellement, dans l'un des chapitres de ma *Nouvelle Histoire d'Haïti*, réuni une documentation presque complète. Le général Domingue venait d'accéder au pouvoir; des libéraux, qui se trouvaient en exil, se proposaient de renverser son gouvernement. La maison Hatmann, l'une des plus riches, sinon la plus riche du marché haïtien, empruntait de l'argent au gouvernement de Domingue et l'aidait à contracter des emprunts à l'étranger. Mais voilà qu'en même temps qu'il empruntait de l'argent, il offrait des armes et munitions à ceux qui s'organisaient pour renverser du pouvoir ce même Domingue. Lorsque la populace, déchaînée contre ce régime prévaricateur, assassina Domingue dans les rues de Port-au-Prince, ainsi que le général Lorquet qui le soutenait, la même maison Hatmann présenta ses bordereaux, le gouvernement déchu lui devant des sommes énormes. Et de l'autre côté, il présenta ses bordereaux aux vainqueurs. Ce jeu, la même maison Hatmann continua longtemps à le faire.

Ce n'est, vous dis-je, qu'un exemple entre des dizaines. Quant à Salomon, c'était le chef d'Etat qui nourrissait les intentions les plus progressistes. Mais les Anglais à cause d'un litige concernant la Tortue, une petite île adjacente, étaient contre lui. Ils armèrent dans des Iles antillaises des hommes, qui pratiquèrent une invasion dans certaines villes de l'Ouest et du Sud.

Il faut lire la correspondance de Stéphan Preston, un ministre d'Haïti aux Etats-Unis, pour avoir une idée de l'angoisse qui secouait les tenants du pouvoir établi. Mais Preston sut obtenir la sympathie agissante des Américains, et les Américains vendirent au régime de Salomon, des armes, des munitions, des bateaux, qui lui permirent de vaincre les rebelles dans une mare de sang. C'était en somme plus une guerre entre Anglais et Américains qu'entre deux factions de la nation haïtienne.

Pour qu'on ne recommençât pas, Salomon, cruel en cette année 1883, devint féroce à l'égard de ses ennemis. Il les tua par dizaines. Mais il dut se rendre compte que ses ennemis, ce n'était pas précisément des Haïtiens, qui avaient peur de sa main de fer, mais c'étaient les Anglais.

J'ai montré ailleurs les péripéties dramatiques du jeu diplomatique dont, en fin de compte, encore une fois, Haïti devait être la victime douloureuse. C'est au sujet de l'affaire Mounder. Mounder, un Anglais, prit à bail l'Ile de la Tortue, peu avant la prise du pouvoir par Salomon, c'est-à-dire dans les années 1870. Mais il ne paya jamais ses redevances à l'Etat et l'Etat reprit son bien. Entre temps, Mounder mourut. Alors sa femme, une Haïtienne d'origine, assigna l'Etat haïtien. Après hésitation, l'Angleterre prit parti pour elle et menaça plusieurs fois, pendant le déroulement de ce procès, de bombarder la ville de Port-au-Prince.

Quant au gouvernement de Salnave, c'est à outrance qu'il fut combattu pendant 2 ans de guerre civile par le haut commerce formé d'étrangers. Ils lui dictèrent des ordres et il ne les exécutait pas; ce fut la guerre à outrance et Salnave, à la fin, fut conduit devant un peloton d'exécution.

Tel consul révoquait des ordres du gouvernement haïtien. Du reste, des bateaux de guerre à la rade n'attendaient le plus souvent, pendant un conflit, qu'un signe pour menacer. Il n'y a eu que deux grands véritables bombardements, comme celui du Cap par le Buldog ou celui du navire La Crête-à-Pierrot par le MacKomania. Ce sont des cas extrêmes. Dans ces menaces de bombardement, il y a toujours eu une forte somme à payer, sinon c'est le bombardement. Haïti a subi une sorte de piraterie internationale bien caractérisée, pendant tout le 19ème siècle et pendant le début du 20ème siècle. Salomon, se voyant menacé par l'Angleterre, tenta de s'appuyer sur la France, mais la France ne marcha pas. Alors, il offrit aux Etats-Unis la presqu'île du Môle St-Nicolas, ce que les Haïtiens ont toujours considéré comme un acte anti-patriotique. Le département d'Etat refusa; Salomon dut payer des centaines de milliers de gourdes au terrible Albion pour l'apaiser.

Ces exactions des grandes puissances se comptent par dizaines, vous dis-je. Il y eut une fraude à la banque, à cette banque créée par Salomon. Deux hommes, un Anglais et un Français furent convaincus d'être des escrocs et condamnés par des tribunaux haïtiens. En appel le jugement fut maintenu. D'abord, l'Angleterre et la France, en menaçant Port-au-Prince, voulurent faire annuler le jugement et ensuite ils demandèrent à Salomon de grâcier ces escrocs, ce que fit Salomon. Et dès lors une lourde indemnité fut réclamée en leur faveur.

L'histoire classique parle de l'affaire Luders, un Allemand qui fut condamné par la justice de paix pour avoir frappé des agents de police. Mais il y eut des dizaines d'affaires Luders dans l'histoire d'Haïti.

A côté de ces exactions des grandes puissances, il y a ce qu'on appelait les réclamations étrangères. Après chaque guerre civile, des Anglais, des Français, des Allemands, des Américains réclamaient de fortes indemnités qui montaient à des millions de francs, de livres ou de dollars, pour des pertes qu'ils auraient subies. Vous comprendrez avec quel enthousiasme de mauvais aloi ils provoquaient ces guerres civiles. Il n'y a pas un gouvernement haïtien qui n'eût à payer de ces indemnités: de là, la pénurie du trésor, l'impuissance à implanter le progrès dans le pays. Des centaines de gens s'enrichissaient aux dépens de la pauvre nation haïtienne.

J'ai tenté de chiffrer ces indemnités pour certains gouvernements. La double dette française ne représente qu'une faible valeur à côté de cet autre genre de pillage systématique des ressources nationales haïtiennes. M. Senghor dans l'un de ses livres, reproche aux Haïtiens de vitupérer encore l'impérialisme et semblerait conclure que Haïti n'était pas prête pour l'indépendance. D'autres soutiennent cette même thèse erronée. Haïti est plutôt un pays qui paye chèrement, pendant plus d'un siècle trois-quart, cette hardiesse inouïe d'avoir réalisé son indépendance. C'est la rançon qui l'a poursuivie inlassablement. Si l'on n'arrive pas tout de même à écrire l'histoire d'Haïti dans ce sens indiqué plus haut, il vaut mieux ne pas l'écrire; toute autre façon de l'écrire est mensongère.

REVOLTES BLANCHES A SAINT-DOMINGUE AUX XVIIe ET XVIII SIECLES: LES HOMMES DE NULLE PART

Charles Frostin

Saint-Domingue, "la première parmi les colonies qui donnent le plus de ressort à l'activité des nations", Saint-Domingue, "l'un des plus grands succès obtenus par les puissances européennes au-delà des mers", Saint-Domingue, "l'orgueil de la France dans le Nouveau Monde",[1] les témoignages au XVIIIe siècle rivalisent pour magnifier le dynamisme de la partie française de Saint-Domingue, actuelle Haïti, qui, forte en 1790 d'un demi-million d'esclaves et d'environ 800 sucreries, 3,000 caféteries, 800 cotonneries, 3,000 indigoteries, soit en gros 50 à 60% du potentiel économique antillais, faisait figure d'un véritable "Hercule colonial"[2] garant de l'avenir de sa métropole. Aussi cette colonie est-elle restée célèbre tant par son "miracle économique" bâti sur une organisation esclavagiste particulièrement stricte que par ses irrésistibles révoltes noires d'après 1790 accoucheuses de l'indépendance haïtienne à l'aube du XIXe siècle. Cependant, outre ce double aspect, Saint-Domingue mérite encore d'être célèbre à un autre titre: l'insubordination constante de sa population blanche durant tout l'Ancien Régime, qui en fit l'établissement européen le plus remuant de la Mer des Antilles et le plus difficile à administrer. C'est à ce troisième aspect que nous avons consacré d'abord une recherche sous forme de thèse soutenue en 1972 et intitulée *Histoire de l'autonomisme colon de la partie française de Saint-Domingue aux 17e et 18e siècles. Contribution à l'étude du sentiment américain d'indépendance*,[3] puis un ouvrage paru en 1975, *Les Révoltes blanches à Saint-Domingue aux XVIIe et XVIIIe siècles*,[4] plus spécialement orienté sur le phénomène de la révolte en milieu de souche européenne.

En temps de guerre, mauvaise volonté des milices, appels à l'ennemi et capitulation sans combat, en temps de paix surtout, "placards" et "libelles" injurieux, attroupements, et rébellions culminant parfois en soulèvements de longue durée, les Blancs de Saint-Domingue, grands et petits, planteurs et magistrats comme "gens de métier" et "gens à gage", donnent l'impression de vivre dans une fièvre permanente, faisant trembler l'administration royale par leur agitation braillarde comme s'ils étaient plusieurs centaines de milliers alors que leur nombre ne dépassa jamais 30,000. Aux révoltes anarchiques des années 1670-1690, avec des bandes vociférantes d'aventuriers, boucaniers ou flibustiers incapables de se plier aux contraintes sociales, et de petits planteurs de tabac dépossédés et réduits au vagabondage par la montée de l'économie sucrière, succédèrent, le siècle suivant, les vastes séditions remarquablement organisées qui virent la Colonie, sous l'impulsion d'hommes de loi et d'habitants-propriétaires, prendre les armes contre les représentants du Roi. On dénonçait les méthodes centralisatrices de Versailles, le despotisme ministériel, les méfaits de l'Exclusif, l'âpreté et l'incapacité du négoce métropolitain. Si les moins exaltés se contentaient de réclamer pour l'île le droit de s'administrer elle-même à l'exemple du régime de "self government" aussi envié qu'idéalisé des British West Indies, une minorité agissante n'hésita pas, à maintes reprises, à comploter le passage sous tutelle anglaise, quelques "têtes chaudes" allant même jusqu'à parler d'une indépendance totale.

Ce tempérament politique appelle donc une explication qui, à première vue, semble résider dans les conflits d'intérêts. Négligeant systématiquement ses cultures vivrières au profit de ses cultures de plantation et résolument tournée vers l'extérieur avec ses

exportations croissantes de denrées tropicales, Saint-Domingue ne cesse de protester contre le monopole commercial métropolitain qui l'empêche de se procurer à prix raisonnables ses Nègres et son ravitaillement en même temps qu'il freine l'écoulement de sa production et la dévalorise. Cette revendication de la liberté des échanges internationaux, accompagnée d'une contrebande intense au mépris des règlements, entretient l'esprit d'insoumission que vient encore durcir le lancinant problème des dettes envers les négociants du Royaume. Ces derniers, grands fournisseurs d'esclaves, d'outillage et de capitaux, imposent des contrats de "liaison d'habitation" leur assurant la livraison des denrées des planteurs endettés qui se sentent pris dans un carcan serré. On en devine les répercussions sur le plan politique. L'"habitant" de Saint-Domingue, ce privilégié, ce propriétaire d'esclaves, s'estime une victime. Le négoce métropolitain le vole, l'administration royale l'opprime. En conséquence, il ne se sent pas tenu au loyalisme vis-à-vis de l'ingrate et lointaine terre de France.

Limiter l'explication à cet antagonisme Planteurs-Négociants resterait cependant vue étroite, fort sommaire, car les motivations économiques, si importantes soient-elles n'excluent pas d'autres motivations plus ou moins conscientes. La contestation domingoise face à la mère-patrie amène en effet naturellement à s'interroger sur la mentalité collective de la population d'origine européenne vivant dans l'île et sur l'identité véritable de tous ces Blancs nés sur place ou immigrés de fraîche date. Elle se relie ainsi au problème général de la transplantation en Amérique avec ses effets de déracinement et de désencadrement, et avec ses processus complexes d'américanisation singulièrement divers selon les communautés ethniques et les ensembles régionaux du Nouveau Monde. D'autre part, "l'intérêt colon", entendons la somme des griefs et revendications du groupe des planteurs, ne saurait à lui seul rendre compte du comportement séditieux des Blancs de Saint-Domingue. Certes, dans chaque entreprise de subversion, transparaît l'action concertée de magistrats-colons et "d'habitants-propriétaires". Mais ce n'est là qu'un aspect, en quelque sorte la révolte vue de haut. En effet, durant les troubles, se perçoit aisément la vigueur d'un autre mouvement à la fois lié au premier et distinct de lui, mouvement hétéroclite charriant pêle mêle les diverses catégories de "petits Blancs", tels les cadres subalternes de plantations, "économes", chirurgiens, maîtres-raffineurs, maîtres-laboureurs, les artisans et les ouvriers des agglomérations, charrons, tonneliers, selliers, charpentiers, maçons, etc., enfin les éléments marginaux, vagabonds, déserteurs, aventuriers et autres "gens sans aveu". Véritable clientèle au service du "Parti colon" qui l'utilise comme armée de l'émeute, elle fournit les hommes de main indispensables et par sa violence assure l'efficacité. Au bout d'un certain temps toutefois, avec l'agitation portée au paroxysme, lorsque le pillage et l'incendie ne se limitent plus aux seuls biens des personnes suspectées de collusion avec l'administration royale, les meneurs commencent à prendre peur et s'arrangent pour freiner un mouvement d'autant plus dangereux que sa prolongation risque d'émouvoir la masse des esclaves par le spectacle des atteintes répétées à l'autorité et à la propriété. Il n'en reste pas moins que les séditions domingoises témoignent, à leur manière, de l'importance d'un phénomène trop souvent négligé dans l'historiographie antillaise: la turbulence du "petit Blanc".

Cette négligence tient en réalité à une approche méthodologique consistant à ne voir la minorité blanche insulaire qu'à travers les papiers de famille et papiers privés, autrement dit les correspondances échangées entre les colons et leurs parents, amis ou agents d'affaires restés en France. Or cette source, qui émane généralement de planteurs bien établis sur leurs "habitations", ne prête guère la parole aux gens de modeste condition, aux hommes sans terre et aux salariés. Quant à la redoutable pègre blanche, elle en est pratiquement absente, les mauvais garçons n'ayant pas l'habitude de s'adonner à l'écriture. Aussi est-il indispensable, pour remédier à un tel silence, de recourir aux précieuses archives de la répression contenues dans les 165 gros recueils de la Correspondance Générale de Saint-Domingue,[5] ensemble extrêmement divers de pièces de toute nature adressées à Versailles par les administrateurs locaux de tout rang, où on glanera une documentation

particulièrement éloquente sur les basses catégories de la collectivité blanche avec notamment les problèmes posés par l'indocilité, la violence, l'instabilité, la délinquance, le vagabondage et la mendicité. Ces archives dévoilent, chez les Blancs, un monde inquiétant de l'errance qui est, en quelque sorte, le pendant d'un autre monde, celui-là bien étudié, le monde du "marronage" chez les Nègres. Certes, les motivations sont profondément différentes mais vagabondage et marronage présentent au moins un point commun, en ce sens que leur intensité et leur permanence apparaissent liés à l'espace. A l'inverse de la Guadeloupe et de la Martinique, petites Antilles françaises d'à peine 2,000 Km^2 aux asiles rares et peu sûrs, Saint-Domingue, avec ses 30,000 Km^2 ses larges taches de non-défrichement en-deçà du front de colonisation et son "no man's land" montagneux au-delà, disposait de nombreuses zones mal contrôlées ou incontrôlées propices aux divers éléments en rupture de ban. Il y a là, sur le plan insurrectionnel, une des causes de la vitalité des Révoltes blanches — dont deux au moins, en 1723 et en 1769, durèrent chacune une année — et aussi, plus tard, du succès des Révoltes noires. En effet, ces zones, au lieu de constituer l'espace-matelas propre aux immensités continentales américaines où tout finalement se diluait, étaient de pratiques espaces-refuges, relativement peu éloignés compte tenu de la superficie moyenne de l'île et permettant aux bandes pourchassées de s'abriter momentanément sans relâcher leur pression.

Le vagabond de Saint-Domingue — "homme du dernier néant, sans aveu, ni feu, ni lieu" selon le vocabulaire de l'époque — accompagne l'histoire de la Colonie des origines à sa fin. Perpétuel vaincu dont la disparition prochaine semble imposée par l'évolution vers une société de plus en plus esclavagiste laissant apparemment de moins en moins de place aux "petits Blancs", sa présence ne se renouvelle pas moins à l'occasion des mutations successives de la Colonie, chaque cycle révolu laissant derrière lui ses épaves. De l'ancienne flibuste, subsistera un prolongement avec les "caboteurs", misérables piroguiers auxiliaires de la contrebande. La boucane, de son côté, connaîtra une survivance dégradée avec les "chasseurs" ou "gens des bois", vivant, par petites bandes, à la fois de chasse dans les bois et de maraude à proximité des "habitations". De même, nombre de planteurs ruinés par la crise du tabac à la fin du XVIIe siècle se mettront à courir les bois, ainsi que de jeunes engagés déserteurs ou sortis de contrat. Au XVIIIe siècle, en pleine ère sucrière, la pratique du vagabondage semble encore avoir gagné, malgré l'extension des défrichements et une plus grande emprise de l'administration. En 1736, les autorités s'inquiètent de la prolifération des "gens des bois" jusque dans le quartier très habité du Cap. Une quarantaine d'années plus tard, on estimait qu'environ 1,200 Blancs, "gens sans état et sans aveu", erraient dans les campagnes et que plus du double encombrait les agglomérations. Encore cette estimation ne tient-elle pas compte des étranges communautés de hors-la-loi qui sévissaient à l'écart, tels les "saliniers" de la basse Artibonite, "ramas de vagabonds impatients de tout frein" qui ne seront dispersés qu'en 1788.

Comment expliquer ce vagabondage persistant qui entretenait une réserve flottante de fauteurs de troubles, en va-et-vients incessants, hostiles aux contraintes de la vie sédentaire et livrés à la double tentation de la délinquance et de la révolte? L'impossibilité de "s'établir", la vaine recherche de l'emploi, la désertion des engagés, des soldats et des matelots, ou encore le désir de se soustraire à des poursuites judiciaires, constituent autant de réponses. Mais tout cela ne cache-t-il pas une tendance profonde à l'instabilité apportée par certains immigrants européens, tendance qui trouvait en milieu insulaire une résonnance particulièrement favorable. Saint-Domingue, en effet, fut toujours pays d'insubordination, terre de réfractaires, et, très tôt, jouit d'une fâcheuse réputation liée à ses origines suspectes avec les fameux "Aventuriers flibustiers-boucaniers" qui n'étaient rien d'autre qu'une sorte d'association internationale du crime. Dès 1672, le comte de Frontenac, gouverneur de la Nouvelle-France, inquiet de la prolifération des "coureurs de bois" dans le haut pays canadien, écrivait à Colbert: "*Si l'on n'y prend garde, ils deviendront comme les bandits de*

Naples et les boucaniers de Saint-Domingue". Par la suite, le flot intermittent de l'immigration pénale officielle, particulièrement important vers 1720, et le flot continu, quoique difficilement discernable, de l'immigration para-pénale, n'arrangèrent certainement pas les choses à Saint-Domingue, les nouveaux arrivants, galériens, faux-sauniers, vagabonds, filles publiques, fils de famille dévoyés et autres individus indésirables, étant appelés à se fondre rapidement dans la masse remuante des "gens sans aveu" qu'abritait traditionnellement l'ancienne patrie des "Aventuriers flibustiers-boucaniers". La concentration, sur une superficie relativement modeste, de ces marginaux issus en grande partie des "classes dangereuses" du Royaume ne pouvait donc avoir que des effets déstabilisants sur la société coloniale. Il semble bien d'ailleurs que les autorités locales aient clairement perçu le danger, s'inquiétant de la contagion du mauvais exemple et du goût répandu de la vie vagabonde. Ainsi, le terme de "garçon" revient constamment dans les correspondances administratives des années 1720 pour désigner l'homme turbulent, celui que l'on craint le plus parce que toujours à l'affût des mauvais coups. Or qu'est-ce que le "garçon", sinon l'individu instable par excellence? Etait appelé "garçon" tout Blanc qui ne possédait ni "établissement" ni foyer. Trop pauvre pour devenir "habitant", trop pauvre pour se marier, exempt de responsabilités familiales et dépourvu d'attachement à la propriété, rien ne le retient. Cependant, aux yeux de certains administrateurs, l'absence de terre et de foyer ne paraît pas avoir constitué la seule explication de l'instabilité de cette catégorie d'hommes. Selon, par exemple, une lettre de l'intendant Montholon de 1723, la rareté des femmes blanches n'aurait été qu'un "prétexte" invoqué par les "garçons" pour "rester dans leur libertinage" et continuer "leur vie vagabonde sans faire d'autre métier que celui de chasser dans les bois". "Prétexte", ce mot de l'intendant suggère un goût incoercible du vagabondage, peut-être des habitudes de vie errante apportées d'Europe qui trouveraient leur libre cours dans l'hinterland de la colonie. Ce serait déjà l'approche de ce phénomène particulier au Nouveau Monde, appelé bientôt à se développer en Amérique du Nord avec la fuite vers l'Ouest: au XIXe siècle, la jeune littérature des Etats-Unis, à partir du Rip van Winkle de Washington, Irving y puisera un de ses thèmes favoris repris et réinterprété encore récemment dans les années 1960, celui du vagabond, du "mâle fugueur" pour qui la "frontière" aurait été passage de la civilisation à la nature et manière de contester la société.[6] Inépuisable "mythe de l'Ouest"!

Ce vagabondage peut, dans le cas nord-américain, apparaître simple avatar de société pionnière issue de la transplantation. Mais, à Saint-Domingue, il était au contraire particulièrement dangereux, réflétant un malaise profond et grandissant au sein des diverses catégories de "petits Blancs", cadres subalternes de plantation, gens de métier et gens à gage, qui constituaient la base même du groupe ethnique. Le phénomène de la turbulence et de la révolte blanche ne sauraient en effet s'expliquer sans évoquer la mentalité de tous ces immigrants de très modeste condition qui, hommes de rien dans leur pays natal, retrouvaient, par-delà l'Océan, de nouvelles formes d'humiliation. Pour l'esclave, observateur sans complaisance, ils n'étaient que des faux Blancs, "petits Blancs" ou "Blanchets", par opposition aux vrais Blancs, les "Blancs-blancs" ou "grands Blancs", c'est-à-dire ceux qui commandaient, qui possédaient et surtout qui ne travaillaient pas de leurs mains. Ces termes mêlant les données anthropologiques et sociologiques, à l'origine vocabulaire "nègre" passé ensuite dans le langage usuel, traduisaient bien la position ambiguë d'origine européenne dans une société esclavagiste dont la nature même avilissait la dignité du travail manuel. Tourné volontiers en dérision par l'esclave, le petit Blanc l'était plus encore par "l'homme de couleur libre" qui le concurrençait souvent victorieusement dans la recherche de l'emploi quand il ne le dominait pas par la possession de la terre et par l'instruction. Enfin, à l'intérieur même de la collectivité blanche, il se trouvait bloqué par une sorte de ligne de clivage qui l'écartait de la propriété, du profit et de la considération, l'astreignant à se contenter d'emplois plus ou moins rebutants et de gages plus ou moins élevés. Aussi ses

rancoeurs transparaissaient-elles dans son comportement quotidien. Face aux Mulâtres et aux Noirs, il se fait le farouche défenseur du privilège de la race, le seul qu'il possède. Face aux "grands Blancs", c'est un "insolent", un irascible au geste prompt. Et pourtant la sécurité du système passait par cet être agressif, à la réputation détestable. Devant la montée des "Libres" de moins en moins disposés à supporter le "Préjugé de couleur" qui leur refusait l'intégration, et devant la pression croissante de la masse des esclaves qu'il fallait contenir, l'oligarchie blanche ne pouvait en effet espérer maintenir longtemps son contrôle sur l'appareil sans le concours vigilant des Européens "à gage", indispensables agents d'exécution et surtout de surveillance. Voyons Saint-Domingue à l'image de ses grandes habitations sucrières étroitement encadrées dans une rigoureuse réglementation du travail forcé aux châtiments parfois extrêmes: un "bataillon disciplinaire" où seule la fermeté des sous-officiers permet de prévenir la mutinerie de la troupe. Or précisément une des causes de l'effondrement du système proviendra de la défaillance de ces sortes de sous-officiers de la société coloniale qu'étaient les "petits Blancs".

Aspect non négligeable de la problématique pré-révolutionnaire, les premiers symptômes annonçant cette défaillance commençent à s'observer après 1770, en liaison probable avec l'important gonflement de l'immigration qui se produisit alors. Arrivant d'une France agitée où le "dérangement des saisons" venait de réapparaître avec disettes, cherté et émeutes de subsistances, le nouvel immigrant couve en lui un esprit de révolte que le choc des réalités insulaires n'était pas fait pour calmer. Au lieu d'un marché du travail ouvert et de salaires élevés, il se heurte à la sévère concurrence des "Libres" et doit peiner dur pour trouver un emploi sur de lointaines plantations, sans cesse menacé d'un renvoi arbitraire, à moins que, découragé, il ne renonce pour aller grossir la pègre du Cap et du Port-au-Prince. Tous ces jeunes métropolitains déçus aussitôt que débarqués vont former la dernière génération de "petits Blancs", encore plus aigrie que les précédentes. Avec elle était définitivement résolu le temps des Européens "à gage" vivant de longues années à demeure sur les plantations, au contact étroit des "Nègres domestiques" et des "commandeurs" des ateliers, déjouant, par leur présence vigilante, les complots d'esclaves, et se rangeant spontanément, par antipathie viscérale contre les autorités, aux ordres du "Parti colon" organisateur des séditions. "*Ici l'on ne rougit de rien, excepté de ne pas gagner de l'argent et à n'importe quel prix*", résumait lapidairement le comte d'Estaing qui fut gouverneur à Saint-Domingue de 1764 à 1766. Apparemment donc, compétition "américaine" à sa manière. En fait, comment gagner de l'argent lorsqu'on débarque démuni de capitaux, sans recommandations, sans relations, dans un système bloqué par une caste de planteurs qui, en proie à une cupidité immédiate et sans aucun souci de sécurité à long terme, ne voulait que des esclaves. Confusément, l'immigrant se sentait encore plus exclu de la société coloniale qu'il ne l'avait été de la société métropolitaine quittée récemment. Il en résultera, aux premières nouvelles de la Révolution française, une vague de fureur blanche, fureur des "petits Blancs" s'en prenant indistinctement aux gens de couleur par passion raciale, aux "habitants-propriétaires" par rancoeur sociale, aux administrateurs par goût invétéré du désordre. Pendant ce temps, les esclaves pourront conspirer à leur aise et au mois d'août 1791 ce sera le grand soulèvement de la plaine du Cap avec le plus beau quartier de la Colonie ravagé avant que le moindre geste de défense eût été esquissé. A l'origine de la réussite de cette première révolte noire, point de non retour engageant Saint-Domingue vers de nouvelles destinées, il y eut visiblement défaut de surveillance, absence de délation, carence du renseignement, et cela précisément parce que l'encadrement subalterne ne fonctionnait plus efficacement. Le "petit Blanc" avait cessé de soutenir l'ordre établi des plantations.

A vrai dire, Saint-Domingue ne pouvait qu'aggraver le déracinement de l'immigrant européen. Sorte de "grande ville moderne", elle agissait sur lui — mais plus fortement compte tenu de l'empreinte tropicale — comme en métropole le milieu urbain des grosses cités sur le provincial coupé de ses habitudes. Avec sa précoce ambiance irreligieuse, faite

d'impiété et d'incroyance hautement affichées, où Angevins, Manceaux et autres Poitevins fraîchement issus de régions réputées très catholiques s'empressaient d'oublier les pratiques natales, la "perle des Antilles" n'évoque-t-elle pas — et bien en avance — le Paris dénué d'habitudes socio-religieuses et largement déchristianisé de la fin de l'Ancien Régime? Rien de comparable en Guadeloupe, en Martinique, mieux contrôlées, moins riches, moins cosmopolites, où le choc de l'arrivée se trouvait amorti dans le cadre étroit d'une société créole attachée à la terre, respectueuse de la religion traditionnelle et teintée de provincialisme "vieille France". A leur façon, ces petites Antilles constituaient une seconde patrie, épargnant aux nouveaux venus cette rupture brutale des habitudes et ce complet déracinement qui, par leur exagération même, apparaissent marques particulières à la situation domingoise plutôt que marques ordinaires des situations américaines.

Saint-Domingue, en effet, n'était pas une patrie, seulement une terre de passage où la plupart des Blancs, même les colons bien établis, n'espéraient séjourner que le temps d'une fortune rapide. "*La manie générale*, écrivait le créole Moreau de Saint-Méry, *est de parler de retour... en France. Chacun répète qu'il part l'année prochaine, et l'on ne se considère que comme des voyageurs dans une terre où l'on trouve si souvent son dernier asile*". Certes l'absentéisme était privilège d'une minorité de très riches propriétaires et, pour beaucoup, le retour n'eut jamais lieu, sans cesse retardé par l'importance des intérêts engagés, ou par la crainte de créanciers métropolitains, voire par la sujétion à certains vices. Il n'en reste pas moins une intention d'absentéisme largement répandue qui empêchait l'enracinement et accentuait l'impression décourageante d'instabilité. Mais, malgré ce désir de retour, "l'habitant de Saint-Domingue" avait, en réalité, cessé d'appartenir à la collectivité française. Les mentalités étaient par trop différentes d'un côté à l'autre de l'Océan, et surtout l'opulence née de la réussite domingoise, l'emprise de la société esclavagiste, "l'habitude d'être entouré d'esclaves, de n'avoir besoin que d'un regard pour tout faire céder autour de soi", avaient engendré une mentalité spécifique: on se sentait "colon", on se croyait "anobli" par le seul fait de séjourner dans l'île et on se considérait comme supérieur aux Français de métropole. "*Vous n'avez point affaire ici, Messieurs, à un peuple composé comme il l'est vulgairement en France*", osait déclarer, pleine d'outrecuidance, la Chambre d'Agriculture du Port-au-Prince, s'adressant au gouverneur-général et à l'intendant.[7] D'un grotesque stupéfiant l'observateur, cette infatuation marquait profondément le comportement du colon. Elle faisait de lui un "maître" aux réflexes dominateurs qui, incapable, à Saint-Domingue, de se plier aux moindres contraintes administratives se sentait vite, en cas de retour en France, plus étranger au milieu de ses anciens compatriotes que face à ses Nègres.

Saint-Domingue n'étant qu'une "terre de passage", il en résultait chez nombre de colons une âpreté dans la recherche du gain immédiat qui les portait, au détriment même de leur propre intérêt, à négliger les précautions les plus élémentaires. On voulait "faire du revenu" et le plus vite possible: peu importait le reste. Tout cela d'ailleurs n'empêchant pas de folles prodigalités — domesticité pléthorique malgré la cherté des esclaves, luxe d'habillement et de parure en dépit des appartements sans soins et sans meubles, passion du jeu, de la boisson et des concubines — bref un gaspillage éhonté où s'engouffraient les revenus des plantations, s'alourdissaient les dettes et se dissolvaient les moeurs. Une telle attitude aurait probablement engendré une exploitation "sauvage" des sols comme des hommes interdisant la réussite domingoise, s'il n'y avait eu un frein grâce aux interventions répétées des agents du gouvernement.

De l'administration coloniale française d'Ancien Régime, imbue de l'esprit centralisateur métropolitain, méfiante, tatillonne, convaincue de l'incapacité des administrés à se gérer eux-mêmes et s'essayant à une sorte de despotisme éclairé, on ne retient généralement que le témoignage des colons sur son caractère oppressif et négatif, ou encore le célèbre réquisitoire de Tocqueville qui nous la montre au Canada "voulant prévoir tout, se chargeant de tout, toujours plus au courant des intérêts de l'administré qu'il ne l'est lui-même, sans cesse active

et stérile".[8] Mais à Saint-Domingue, voyons cette administration avec moins de sévérité. Quotidiennement bafouée par l'arrogance de puissants planteurs, souvent amoindrie par les défaillances de ses membres sensibles aux pressions, et cependant jamais découragée, elle tentait inlassablement, avec sa lourde réglementation, de s'immiscer dans la vie des plantations, de s'interposer entre maîtres et esclaves. Finalement, tant pour la mise en valeur de la terre que pour la protection de l'esclave, il en restait toujours quelque chose, ce qui explique, par-delà les griefs ponctuels, la motivation profonde des révoltes blanches depuis les origines de la colonie. Les divers articles de législation poussant la minutie jusqu'à fixer les rations hebdomadaires des "Nègres" comme dans le "Code Noir" de 1685 et les heures de travail des "Négresses enceintes et des nourrices" comme dans l'Ordonnance de 1785, ou encore les abondantes réglementations sur les cultures vivrières détaillant le nombre de fosses de manioc, de pieds de bananiers, de carreaux d'ignames à entretenir sur chaque plantation à côté des cultures rentables, constituaient en effet autant d'atteintes à "l'autorité domestique", principe fondamental aux yeux des planteurs et seule loi reconnue d'eux. Ce sacro-saint principe de "l'autorité domestique", c'est-à-dire le pouvoir absolu du maître dans "l'habitation", permet, derrière les grands mots d'autonomie et d'indépendance, de ramener l'opposition anti-métropolitaine des Blancs de Saint-Domingue à sa véritable dimension: essentiellement une lutte des "particuliers" contre l'administration. Individu étranger aux considérations d'intérêt général, le colon domingois représentait le mauvais "contribuable" type, l'homme de l'intérêt privé au sens étroit et immédiat du terme, toujours prêt à renacler dès qu'il s'agissait d'ouvrir un chemin, de lancer un pont, d'aménager un système d'irrigation, et franchement récalcitrant lorsqu'on parlait de bâtir une église, un hôpital ou quelqu'autre bâtiment à usage public. Comment d'ailleurs un propriétaire aurait-il accepté sans contrainte de fournir des corvées d'esclaves pour ce genre d'ouvrage, alors que, sur sa plantation, le fait de soustraire de la main-d'oeuvre au travail de la canne afin de cultiver des vivres lui paraissait perte de temps et manque à gagner.

Cette contestation systématique à l'égard de l'administration métropolitaine traduisait-elle au moins une certaine prise de conscience collective, l'éveil d'une nouvelle personnalité? On peut en douter devant l'absence de résonnance politique, en milieu blanc domingois, de la Révolution Américaine, malgré les liens économiques étroits entre la grande "Isle à sucre" et la Nouvelle-Angleterre. En fait, paradoxalement, la fin de l'Ancien Régime à Saint-Domingue fut marquée par une vigoureuse accentuation de la marque métropolitaine avec l'enrichissement, les voyages moins rares et les séjours plus longs en France surtout de la part des jeunes créoles y allant faire leurs études. D'où, contraste piquant entre l'assimilation des moeurs et les prétentions politiques, un redoublement de la contestation domingoise, le jeune créole, formé intellectuellement en Europe et imprégné des idées métropolitaines du jour hostiles au pouvoir établi, communiquant une nouvelle agressivité aux vieilles luttes insulaires contre l'administration. "Assimilé" certes, mais avant tout colon! On comprend ainsi l'enthousiasme des planteurs lors du déclenchement de la Révolution française, occasion inespérée de faire sauter le carcan administratif. Se constituant en assemblées, tout en refusant l'égalité des droits aux "Libres", ils prétendirent diriger seuls la Colonie. Le résultat ne se fit pas attendre. "*Chaque quartier, chaque ville, chaque dépendance veut avoir son régime*, constatait un témoin. *Adieu l'union. Les dettes, les droits d'octroi... ne se paient point; chacun se croit maître*". Fruit de l'irresponsabilité et de la cupidité, l'anarchie s'installait à demeure, premier stade de la décomposition rapide de la Partie française de Saint-Domingue.

Ce dénouement sans appel apportait, "a posteriori", aux colons la preuve de l'utilité de l'administration royale qu'ils avaient tant niée. Une fois disparu ce carcan administratif abhorré, mais qui, apportait le minimum indispensable de cohésion, la collectivité blanche domingoise, simple agrégat d'individus enfermés dans leurs affaires particulières, était condamnée à disparaître. Essentiellement composé de sentiments négatifs sans prise de conscience d'une nouvelle personnalité et exclusivement nourri de revendications d'intérêts,

le mouvement colon, opposition larvée et révoltes ouvertes, ne pouvait donc déboucher sur rien. En 1789, l'un de ses porte-parole affirmait véhémentement: "*Saint-Domingue, connue jusqu'à aujourd'hui sous la fausse dénomination de colonie, n'en est pas une... Elle est encore moins une province française... et la seule dénomination qui lui convienne est celle de province franco-américaine*". Province franco-américaine? En fait, ce grand établissement antillais restait sans identité propre. Les Blancs de Saint-Domingue avaient cessé d'être Français sans pour autant devenir Américains: c'étaient avant des déracinés, des "hommes de nulle part".

Notes

[1] Hilliard d'Auberteuil, *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue*, Paris, 1776-7, 2 v., t. 1,231. — Moreau de Saint-Méry, *Description de la partie française de l'isle Saint-Domingue*, Philadelphie, 1797-8, rééd. Paris, 1958, t. 1, p. 4, t. 2, p. 694.

[2] Expression de Moreau de Saint-Méry, op. cit., t. 1, p. 4.

[3] Service de Reproduction des Thèses, Université Lille-III, 1973, 2 vol., 900 p.

[4] Ed. "L'Ecole", Paris, 1975, 408 p.

[5] Archives Nationales, Colonies, sous-séries C9 A et C9 B.

[6] Deolie Felder, *Le retour du Peau-Rouge*, essai traduit de l'américain, Paris, Le Seuil, 1971, 1721.

[7] A.N., Col., C9 A, rec. 124, le 20 mars 1765.

[8] A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856, Paris, Le Club français du Livre, 1964-5, p. 264-5.

NATIONALISME ET EXPLOITATION DU PASSE DANS L'HISTOIRE CANADIENNE-FRANCAISE

A.I. Silver

Pour l'étudiant de l'histoire canadienne-française, le titre de cet atelier — "Histoire et nationalisme" — semble étrangement familier. En effet, l'association de ces deux termes est un leitmotiv au Canada français, où ces thèmes représentent deux des courants les plus importants et les plus constants de son histoire intellectuelle.

> Nulle part, en Amérique du Nord, le culte du passé n'est plus vivace qu'au Canada français . . . Les Canadiens français vivent avec et de leur passé à un point que les Américains du Nord de langue anglaise peuvent difficilement concevoir.[1]

Quant au nationalisme, Pierre Elliot Trudeau a pu écrire en 1956 (à une époque où il était encore un intellectuel et pas encore un premier ministre), que le nationalisme avait été "l'axe principal autour duquel a gravité presque toute la pensée sociale des Canadiens français."[2] (Il aurait presque pu dire toute la pensée tout court).

Or, quand dans une société *ces* deux thèmes-là jouissent d'une telle importance auprès des intellectuels, n'est-il pas inévitable qu'ils soient associés l'un à l'autre, et en fait, que l'un se serve de l'autre? "O notre histoire! " poétisait en 1946 l'historien (et futur sous-ministre québécois) Guy Frégault:

> C'est par l'histoire que le Canada français s'est encore le mieux exprimé, le mieux expliqué et le plus pertinemment affirmé . . . L'histoire demeure notre grande force . . . Alors que bien des choses et bien des hommes cèdent, pourrissent et s'écroulent, notre histoire reste debout. Elle est l'assise immuable sur laquelle la nation peut s'appuyer.[3]

Je voudrais donc vous parler un peu de deux manifestations de l'emploi de l'histoire par le nationalisme. Vous allez voir qu'il s'agit de deux espèces bien particulières de nationalisme. Et ce n'est pas d'historiens ni de *leur* façon de concevoir l'histoire dont je veux parler, mais plutôt des journalistes, des prêtres, des hommes politiques, et de l'histoire telle qu'*eux* l'ont envisagée ou l'envisagent.

Au milieu du XIXe siècle la vie intellectuelle du Canada français a été fortement influencée par l'ultramontanisme. La majorité des prêtres, des hommes politiques et des journalistes acceptait généralement l'idée que dans un univers créé par Dieu dans un but précis (car Dieu ne fait rien sans raison), et où d'ailleurs Dieu avait enseigné à l'homme (par l'Ecriture et par son Eglise) comment régler ses affaires de manière à atteindre ce but divin, la société devait être guidée dans sa conduite par les ministres de cette Eglise, gardienne qu'elle était de la parole, de l'enseignement de Dieu.

Dans les conditions sociales et politiques des années 1840 d'abord, cette conception du rôle important de l'Eglise dans la société s'est fusionnée avec le nationalisme dans l'élaboration de la première définition nationaliste vraiment cohérente et totale de ce qu'était l'identité culturelle du Canada français. Pour la plupart des intellectuels du milieu du XIXe siècle (et longtemps après), le Canada français était une nation qui se définissait non-seulement par sa race française, mais aussi, et peut-être surtout, par son catholicisme. George-Etienne Cartier, le grand chef politique de l'époque de la Confédération, entendant

dire un jour qu'un certain Canadien français était mort libre-penseur, a répondu qu'il devait y avoir erreur, parce qu'un Canadien français devait nécessairement être catholique.[4] Lors des élections provinciales de 1878, le parti de Cartier a employé contre ses adversaires l'argument (entre autres) que leur chef, quoique francophone, était protestant. Comment, s'exclamait un journal conservateur, le Canada français pouvait-il mettre au pouvoir un parti dont le chef était "suisse d'origine", "huguenot en religion", et donc "ennemi de notre nationalité"? "Voilà certes un étrange chef pour une population toute catholique et toute française."[5]

Puisque le Canada français se définissait par son catholicisme, toute manifestation trop publique du protestantisme — toute tentative de disséminer des idées protestantes parmi les Canadiens français — était une offense non-seulement envers leur religion mais aussi envers leur nationalité. Ainsi, des journaux français ont justifié des émeutes provoquées en 1871 par la tentative de l'apostat ex-prêtre Chiniquy de prêcher en français et par l'action d'un pasteur d'origine suisse qui avait tenté de distribuer des Bibles françaises dans un camp de milice. En 1887, la première apparition dans les rues de Québec de l'Armée du Salut a provoqué les mêmes réactions.[6]

Mais si le Canada français était une nation catholique, c'était qu'il avait été créé comme telle par Dieu dans un but précis. En effet, le Canada français avait une mission à remplir qui dépendait de son catholicisme. L'expression la plus cohérente de cette idée est probablement celle de Louis-François Laflèche, qui, en 1866, allait bientôt devenir évêque de Trois-Rivières. Puisque "dans les oeuvres de la Providence..., tout est coordonné relativement à un plan infiniment sage où chaque chose a sa place et chaque individu son poste à occuper", il s'en suivait que si les Canadiens français étaient une nation (et qui pouvait en douter, puisque les descendants des quelques colons immigrés de France au XVIIe siècle étaient maintenant "un million d'âmes parlant la même langue, professant la même foi, ayant des coutumes, des usages, des lois et des institutions à nous en propre"), c'est que leur nation avait une mission à remplir dans ce grand projet providentiel.

Et comment savoir quelle était la mission de la nation canadienne-française? Eh bien, c'est en étudiant l'histoire, car il est évident qu'une nation prospère tant qu'elle reste fidèle à sa mission et cesse de prospérer quand elle l'abandonne. Maintenant nous comprenons pourquoi les premières tentatives de colonisation française au Canada, organisées par Catholiques et Protestants ensemble, ont subi des échecs répétés, tandis que la décision impériale d'exclure comme colons tous ceux qui n'étaient pas français catholiques a marqué le vrai début de l'enracinement; pourquoi la croissance et la prospérité de la colonie ont marché en parallèle avec l'oeuvre des missions catholiques auprès des Indiens. Voilà donc la réponse à la question "Quelle est notre mission nationale? "

> Nous l'avons demandé à notre histoire, et l'histoire nous a répondu par la bouche des rois très-chrétiens et le zèle des âmes d'élite de la France, fille aînée de l'Eglise catholique: "*Votre mission nationale est la conversion des pauvres sauvages et l'extension du royaume de Jésus-Christ; votre destinée nationale c'est de devenir un grand peuple catholique.*
> Nous l'avons encore interrogée cette histoire qui nous parle si bien le langage de la Providence; et elle nous a fait la même réponse par la bouche des hommes de génie que Dieu a suscités pour cette grande oeuvre de la colonie canadienne.[7]

Tout, dans l'histoire du Canada français, manifestait donc la volonté de Dieu de former ici une nation catholique — une nation dont toute la vie — politique, sociale, économique même — serait imprégnée de l'esprit catholique et fondée sur les principes enseignés par l'Eglise. Même la conquête anglaise devait être considérée dans cette optique. Cette conquête, après tout, en séparant le Canada de la France, l'avait sauvé de la Révolution, de l'impiété, et lui avait donc permis de se maintenir dans la voie de la Providence.[8]

Voilà des conceptions de l'histoire, de la nation, de l'univers peu en accord, peut-être, avec celles d'aujourd'hui — mais certainement en harmonie avec celles des ultramontains

français (les de Maistre et les Veuillot), qui étaient les modèles et parfois même les amis des intellectuels canadiens. C'est un système intellectuel très clair et cohérent où tout est établi *a priori*: la volonté de Dieu, les devoirs de l'homme, la présence de Dieu dans l'histoire, et donc la signification même de l'histoire.

Maintenant, dans quelle mesure ces idées ont-elles été acceptées par les Canadiens français? Il est vrai que le juge Routhier, auteur de ce qui est devenu l'hymne national canadien, dont les paroles célèbrent l'histoire du Canada comme "une épopée des plus brillants exploits" car elle nous enseigne que le bras du Canada "sait porter la croix" et que sa valeur est trempée de foi — le juge Routhier donc, a écrit un jour qu'il ne voyageait jamais sans apporter avec lui un livre de Joseph de Maistre; mais peut-on supposer qu'il y avait au Québec beaucoup d'autres comme lui? Aussi tard que 1891, le recensement indiquait que presque un tiers de la population du Québec ne savait pas lire. Cependant, les chiffres disponibles pour le tirage des journaux suggèrent que les deux autres tiers de la population, s'ils ne lisaient pas de Maistre, lisaient dans une large mesure au moins la presse. Certes, si les statistiques étaient disponibles, on s'apercevrait que les chiffres indiquant la capacité de lire et les tirages des journaux seraient bien plus bas vers le milieu du siècle; mais pour toute cette période il reste vrai que la presse était lue par cette partie de la population qui était active dans la vie politique, sociale et intellectuelle.[9] D'ailleurs, la structure particulière de cette société — l'association intime du journalisme avec la politique et les autres professions libérales — nous permet de supposer que les opinions et les attitudes exprimées par les journaux représentaient l'ensemble des idées généralement acceptables, auxquelles les hommes politiques ainsi que les gérants des entreprises économiques et sociales pouvaient se référer pour la justification ou la légitimisation de leurs politiques, et auxquelles se référaient ceux qui discutaient les questions du jour, y comprises toutes celles soulevées par le nationalisme.

Or, la presque totalité de la presse exprimait d'une manière ou d'une autre les idées de Laflèche, de de Maistre et de Veuillot. Ceci ne veut pas dire que toute la théorie, toute la subtilité, tout le détail de la pensée de ces auteurs se trouvent dans tous les journaux. Mais les points principaux s'y retrouvent constamment.[10]

Voilà Louis Veuillot lui-même décrivant, dans le *Journal des Trois-Rivières*, le Canada français comme "cette France de là-bas, jeune, sincère, croyante, ardente pour le bien, telle enfin que nous fûmes..."[11] Et un pamphlétaire canadien de répondre que sa nation est "petite-fille de l'Eglise, gouvernée en vertu des lois de sa mère".[12] Pour un journaliste, la mission du Canada français était de "produire des prêtres par centaines et les envoyer porter la bonne nouvelle dans les riches cités des Etats-Unis comme dans les plaines glacées de la Rivière-Rouge..."[13] Et pour un journal que l'on considérait généralement comme représentant les intérêts du chef des conservateurs québécois, le Québec était "le boulevard des principes catholiques, le phare lumineux du nouveau monde."[14]

Le Canada français devait donc se faire le champion de la cause catholique. Sa vie nationale devait être organisée selon les principes de la religion, et son action dans le monde devait avoir pour but de protéger le catholicisme et de faire avancer sa cause. C'est-à-dire qu'il avait un double devoir: intérieur et extérieur.

Sur le plan intérieur la première nécessité pour la nation canadienne-française était de maintenir sa pureté catholique. Pour le faire, il fallait qu'elle contrôle son propre gouvernement et ses propres institutions. Or, les Canadiens français étaient sujets britanniques et partageaient l'Amérique du Nord Britannique avec une population anglaise et protestante. Il s'agissait donc de s'isoler dans la mesure du possible de cet élément étranger. Voilà ce que la Confédération de 1867 devait faire.

La Confédération créait une province de Québec où la majorité de la population était française et catholique, et attribuait aux provinces une autonomie réelle surtout dans ces domaines que touchait de plus près la religion (par exemple, l'éducation, les institutions charitables, le droit civil). La Confédération a donc rendu possible (selon ses défenseurs) le

gouvernement du Canada français selon les lois de l'Eglise. "Tout ce qui affectera nos intérêts locaux," annonçaient les journaux confédérationistes, "par conséquent ce qui peut se rattacher d'une manière quelconque à nos institutions nationales et religieuses sera sous l'égide des gouvernements locaux."[15]

L'identité catholique de la nation canadienne-française est donc devenue, lors de la Confédération, l'identité catholique de la province de Québec. Le parti conservateur avait fait accepter la Confédération en soulignant l'autonomie du Québec et en identifiant cette province avec la race française et la religion catholique. Tous ceux donc qui, dans la province de Québec, n'étaient pas franco-catholiques, n'étaient que "l'élément étranger"[16] à qui il fallait offrir une certaine tolérance ("c'est une triste nécessité imposée par le malheur des temps", a avoué un journal ultramontain),[17] mais qui ne devait pas avoir le droit d'influencer la vie franco-catholique de la province. Voilà pourquoi la loi scolaire de 1869, donnant une large autonomie aux écoles protestantes du Québec, a rencontré l'opposition d'une partie importante de la presse;[18] voilà également pourquoi des journaux ont excusé les émeutes anti-protestantes de 1871 et de 1887; voilà pourquoi des journaux se sont opposés en 1875 à l'idée de nommer comme lieutenant-gouverneur de cette province en principe française et catholique un Québécois anglo-protestant.[19] Voilà pourquoi, finalement, les libéraux canadiens-français ont subi une telle pression d'exclusion qu'à la fin, pour se faire accepter comme un parti national, ils ont été obligés d'abandonner dans une grande mesure leur libéralisme et de se présenter, eux aussi, comme champions du catholicisme.[20]

Sur le plan extérieur, le Québec s'est efforcé, dès sa création, de défendre le catholicisme. Entre 1867 et 70, plus de 600 jeunes Québécois, organisés en bataillons et équipés grâce à une souscription nationale, sont partis à Rome comme Zouaves, défendre la papauté contre les forces de Garibaldi. La presse catholique du Québec les a applaudis dans cette entreprise, non-seulement parce qu'ils portaient "le drapeau de la justice"[21] et étaient inspirés à des "actes de dévouement sublime"[22] par la Providence,[23] mais parce qu'ils représentaient activement le catholicisme de la nation canadienne-française, "le dévouement qu'a montré le Canada à la cause du Saint Siège",[24] et qu'ils montraient au monde que la province de Québec restait "étroitement unie au Saint Siège",[25] qu'elle conservait "encore vivaces ces vieilles traditions de foi qui ont fait la force de notre nationalité."[26]

A l'intérieur de la Confédération canadienne le Québec s'est également posé en champion du catholicisme, lorsque celui-ci a été menacé par les lois scolaires laïcisantes du Nouveau-Brunswick ou du Manitoba, ou par la répression des soulèvements métis dans l'Ouest. Les "Bas-Canadiens catholiques", selon un journal conservateur, étaient "les défenseurs de notre foi dans la Confédération! "[27] Le Québec devait défendre les Catholiques du Manitoba puisqu'il avait "une responsabilité" envers "la religion".[28] Et c'est le premier ministre du Québec qui était (selon un journal libéral) "le représentant principal des catholiques dans la Confédération."[29]

Voilà donc les buts du nationalisme ultramontain au Québec au XIXe siècle: autonomie du Canada français dans sa province catholique; maintien du caractère français et catholique de cette province; soutien du catholicisme par la province en dehors de ses frontières. En somme, le Québec devait "non-seulement se gouverner selon les lois de l'Eglise, mais servir de foyer catholique dans l'Amérique du Nord, de digue contre le flot des erreurs modernes."[30]

Comme cette dernière expression nous le rappelle, ce nationalisme est extrêmement conservateur. Sa lutte pour la cause catholique était (comme l'a avoué le bulletin de l'association des anciens Zouaves) une lutte "contre le siècle"[31] et ses ennemis étaient les nouveautés du siècle: le libéralisme, le laïcisme, et même, parfois, le progrès capitaliste. Quoi donc de plus normal que son attachement à l'histoire, car n'était-ce pas, après tout, le passé que ces ultramontains voulaient préserver contre leur propre monde?

C'est donc par l'histoire que la presse, le discours, et l'école ont essayé de démontrer le chemin que le Québec devait suivre. Les Zouaves étaient sûrement dans la bonne voie, selon

une "cantate" publiée dans *La Minerve* (le principal journal de la province), car ils ne faisaient qu'imiter l'exemple de Cartier et de Champlain qui, avant eux, avaient traversé les mers pour étendre le royaume du Christ.[32]

Il est évident que, dans l'optique ultramontaine, Cartier et Champlain n'étaient ni le représentant d'un roi cherchant à augmenter sa puissance et sa richesse ni le représentant d'intérêts commerciaux, mais des apôtres de la sainte religion catholique. C'est ainsi qu'ils ont été représentés dans les manuels d'histoire des écoles canadiennes-françaises[33] — et cela conformément aux buts proposés aux instituteurs par les commissions scolaires: "Sachons inculquer à nos fils et à nos filles l'amour de la religion et un profond respect pour tout ce qui regarde l'honneur et la justice; appliquons-nous à mettre souvent devant leurs yeux les belles pages de notre histoire nationale."[34] Ou encore: "Il faut... traiter l'histoire dans l'école primaire comme un enseignement national par excellence..."[35] Il n'est donc pas surprenant de voir dans quelle mesure les manuels d'histoire ont été influencés par l'optique de l'Abbé J.-B.-A. Ferland, dont l'histoire du Canada[36] est en si grande mesure une histoire du catholicisme au Canada. Pour Ferland le plus grand Canadien est le missionnaire-martyr Brébeuf, et l'acte de canadianisme par excellence est l'action de Dollard des Ormeaux, mort en luttant pour le catholicisme.

Mais l'histoire, pour les nationalistes ultramontains, ne représentait pas seulement un exemple auquel il fallait rester fidèle. L'histoire était dynamique; à travers elle Dieu progressait vers la réalisation de ses projets. Elle pouvait nous indiquer, donc, non-seulement notre devoir actuel mais aussi notre destin. Ainsi, par exemple, en discutant le projet de la Confédération de 1867, un des journaux conservateurs a tracé l'histoire du Canada français depuis la conquête, voyant dans cette histoire un mouvement lent mais sûr vers la libération de cette nation catholique de la domination étrangère, vers une autonomie de plus en plus large. La Confédération, en séparant le Québec de l'Ontario (avec lequel il ne faisait qu'une seule province avant 1867), représentait un autre pas dans la même direction.[37] Certains journaux conservateurs ne craignaient pas de dire que le courant de l'histoire continuerait dans le même sens, et que si le Canada français restait fidèle à sa mission, il formerait un jour un état complètement indépendant et libre de jouer dans le monde le rôle de puissance catholique.[38] Le journaliste ultramontain Jules-Paul Tardivel, dans son roman séparatiste de 1895, a déclaré que c'était vers l'établissement d'une "Nouvelle-France" entièrement catholique et entièrement indépendante que la Providence avait mené le Canada français à travers toute son histoire.[39]

Donc l'histoire, pour le nationalisme ultramontain, était une étude par laquelle on découvrait les devoirs et les destinées de la nation — devoirs et destinées connus de toute manière *a priori* puisque c'est par la Révélation que l'on sait que Dieu agit par l'histoire, et par la Révélation que l'on connaît la loi de Dieu.

Conclusion

Aujourd'hui le Canada français s'est laïcisé, a rejeté Louis-François Laflèche, et a accepté le matérialisme. Et pourtant, en contemplant le Québec contemporain, j'ai parfois une impression très forte de déjà-vu.

Il y a quelque temps, un jeune professeur de littérature dans une université québécoise de langue anglaise a pu acquérir une grande renommée par la publication d'un livre sur l'histoire du Québec vue dans l'optique d'un nationalisme révolutionnaire. L'auteur du *Petit manuel d'histoire du Québec*, Léandre Bergeron, ne ressent que du mépris pour les nationalistes ultramontains et leur vision du passé. Membres d'une élite de "peuple colonisé", ils ont collaboré avec le colonisateur et écrit une histoire pour détourner les yeux du peuple de la réalité de leur collaboration. Leur passé, donc, était un passé de fantaisie, d'invention.

Ceci ne veut pas dire, selon Bergeron, qu'il faut se laisser séduire par l'idée d'une histoire objective et détachée, une étude scientifique où "l'historien se situe en dehors de l'histoire". Voilà une conception américaine de l'histoire, et ceux qui l'ont empruntée aux Américains "ont également emprunté leur point de vue, c'est-à-dire la suprématie de l'ordre capitaliste américain et la marginalité des petits peuples..."

Il ne faut pas oublier que l'histoire a un sens, qu'elle représente un mouvement vers un but, et l'historien doit se situer dans ce mouvement afin de l'aider vers sa fin.

Dans un sens, le but de l'histoire pour Léandre Bergeron en 1970 est le même que pour Tardivel en 1895: c'est "l'évolution du peuple québécois vers sa libération."[40] Et ce n'est pas tout ce qui rapproche les deux hommes. Car en attribuant un sens à l'histoire — une direction et un but — tous les deux rejettent la méthode et la critique en histoire et optent pour l'*a priori*, le transcendant et l'immuable. Et la qualité *a priori* de leur nationalisme les amène tous deux à définir la nation de manière à en exclure un grand nombre de ses membres.

Pour Bergeron, la Révélation est remplacée par une sorte de marxisme. Il a une vision de l'univers où dans tous les siècles et à toutes les époques on retrouve un prolétariat exploité et une bourgeoisie qui l'opprime.[41] L'essence de l'expérience canadienne-française est justement d'avoir été ce prolétariat. Depuis leur arrivée au Canada on peut distinguer entre ceux qui seront les vrais Canadiens et ceux qui seront toujours étrangers à la nation:

> C'est cette souche d'exploités, qui comprendra repris de justice, vagabonds et filles du roi, qui donnera naissance à ce peuple exploité que nous sommes, exploités d'abord par les marchands français et leurs complices de la noblesse, puis par les Anglais et enfin aujourd'hui par les Américains. Les Champlain, les administrateurs français, les commerçants français ou anglais avec la complicité du clergé sous tous les régimes, exploiteront ce peuple québécois et le maintiendront dans un état d'infériorité et de sujétion.[42]

Après la conquête les *vrais* québécois seront encore exploités; il n'y aura que les collaborateurs, les traîtres, les "rois-nègres" qui ne le seront pas.

Ne voit-on pas déjà ici un parallèle avec la distinction entre les *vrais* Canadiens catholiques et les traîtres ou ennemis protestants ou libéraux au XIXe siècle? Bien plus, ne peut-on pas voir dans le nationalisme révolutionnaire de Bergeron une sorte de version laïcisé du nationalisme ultramontain?

Que faut-il conclure de tout cela? Que l'histoire peut nous aider à définir et à comprendre l'identité nationale? Pas l'histoire nationaliste au moins. Dans nos deux cas québécois, le nationaliste *suppose* l'identité nationale d'abord et la cherche dans l'histoire après. N'est-ce pas là un phénomène plus général?

Notes

[1] Mason Wade, *Les Canadiens français de 1760 à nos jours*, (2 vol.; Cercle du Livre Français, 1955), I, 13.

[2] P.E. Trudeau et al, *La Grève de l'amiante*, (Montréal, Editions du Jour, 1970), p. 11.

[3] Guy Frégault, "O Notre Histoire", dans *L'Action Nationale*, (Montréal), XXVIII (octobre, 1946), p. 83.

[4] Arthur Dansereau et al, *George-Etienne Cartier*, (Montréal, Beauchemin, 1914), p. 57.

[5] *Le Journal des Trois-Rivières*, 18 mars, 1878. Aussi, par exemple, *L'Union des Cantons de l'Est*, (Arthabaskaville), 28 mars, 1878.

[6] *Le Nouveau Monde*, (Montréal), 18 juillet, 1871; *Le Journal de Québec*, 15 juillet, et *Le Courrier du Canada*, (Québec), 19 juillet, 1871; *La Vérité*, (Québec), 1 octobre, 1887.

[7] Louis-François Laflèche, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, (Trois-Rivières, 1866), pp. 46, 71.

[8] *Ibid.*, p. 73.

[9] Pour les tirages, voir l'annuaire des agences de publicité, *American Newspaper Directory*.

[10] Au fait, certains journaux d'orientation particulièrement religieuse, tels *Le Nouveau Monde* et *Le Journal des Trois-Rivières*, publiaient régulièrement de longs articles de Louis Veuillot, tirés le plus souvent de *L'Univers*.

[11] *Le Journal des Trois-Rivières*, 7 avril, 1870.

[12] Philippe Masson, *Le Canada-Français et la Providence*, (Québec, Brousseau, 1875), p. 53.

[13] Oscar Dunn, *Pourquoi nous sommes français*, (Montréal, La Minerve, 1870), pp. 33-34.

[14] *La Minerve*, 18 juin, 1880.

[15] *Le Courrier de St-Hyacinthe*, 23 septembre, 1864. Aussi, par exemple, *La Minerve*, 1 juillet, 1867; *Le Journal de Québec*, 24 décembre, 1864; *Le Courrier du Canada*, 11 novembre, 1864; *Contre-Poison: la confédération c'est le salut du Bas-Canada*, (Montréal, Senécal, 1867), pp. 13, 29.

[16] *L'Union des Cantons de l'Est*, 4 mars, 1875.

[17] *La Vérité*, 1 octobre, 1887.

[18] Par exemple, *L'Ordre*, (Montréal), 27 mars, 1869; *L'Union des Cantons de l'Est*, 1 avril, 1869; *Le Courrier de St-Hyacinthe*, 28 mars, 1869; *Le Courrier du Canada*, 24 mars, 1869.

[19] Par exemple, *L'Union des Cantons de l'Est*, 4 mars, 1875; *Le Courrier de St-Hyacinthe*, 2 mars, 1875.

[20] Voir, à ce propos, Jean-Paul Bernard, *Les Rouges: Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIXe siècle*, (Montréal, les Presses de l'Université du Québec, 1971), ou Paul Crunican, *Priests and Politicians: Manitoba Schools and the Election of 1896*, (Toronto, University of Toronto Press, 1974).

[21] *L'Union des Cantons de l'Est*, 14 avril, 1870.

[22] *La Revue Canadienne*, (Montréal), VII (1870), p. 617.

[23] *Ibid.*, pp. 859-60. Aussi, *Le Franc-Parleur*, (Montreal), 8 septembre, 1870.

[24] *Le Journal des Trois-Rivières*, 7 avril, 1870.

[25] *La Revue Canadienne*, XXIX (1893), p. 175.

[26] *Ibid.*, VIII (1871), p. 237.

[27] *L'Union des Cantons de l'Est*, 6 juin, 1872.

[28] P. Bernard, *Un Manifeste libéral*, (Québec, Brousseau, 1896), p. 43.

[29] *Le National*, (Montréal), 1 juin, 1872.

[30] Cité dans J.L.P. Fèvre, *Vie et travaux de J.-P. Tardivel*, (Paris, Arthur Savaète, 1906), p. 86.

[31] *Bulletin de l'Union-Allet*, (Montréal), I, 2 (novembre, 1873), p. 36.

[32] *La Minerve*, 23 avril, 1870.

[33] Voir Richard Wilson, *An Inquiry into the Interpretation of Canadian History in the Elementary and Secondary School Textbooks of English and French Canada*, Thèse de maîtrise, Université McGill, Montréal, 1966).

[34] Cité dans Geniève Laloux-Jain, *Les Manuels d'histoire du Canada au Québec et en Ontario*, (Québec, Presses de l'Université Laval, 1974), p. 45.

[35] *Ibid.*, p. 42.

[36] J.-B.-A. Ferland, *Cours d'histoire du Canada*, (2 vol.; Québec, 1861 et 1865).

[37] *La Minerve*, 2 juillet, 1867.

[38] *Le Courrier du Canada*, 9 août, 1871. Aussi, par exemple, Oscar Dunn, cité dans *L'Opinion Publique*, (Montréal), 25 juin, 1874, ou dans son pamphlet *L'Union des partis politiques dans la province de Québec*, (Montréal, Desbarats, 1874), p. 25.

[39] Jules-Paul Tardivel, *Pour la patrie*, (Montréal, Cadieux et Derome, 1895), p. 150.

[40] Léandre Bergeron, *Petit manuel d'histoire du Québec*, (Editions Québécoises, 1970), pp. 4-5.

[41] Ainsi, par exemple, les Indiens du XVIIe siècle sont représentés comme prolétaires, et les rapports entre seigneurs et paysans comme s'il s'agissait d'industriels capitalistes et leurs ouvriers.

[42] *Petit manuel*, pp. 26-7.

L'INCIDENCE DU FRANCAIS SUR LA LANGUE MICMAQUE

Albert B. DeBlois

La langue micmaque fait partie de la famille algonquiane et est apparentée au montagnais, au cree, à l'ojibwa, etc. Environ 5,000 autochtones de la Nouvelle-Ecosse, du Nouveau-Brunswick, de l'Ile-du-Prince-Edouard, de Terre-Neuve et du Québec (dans la péninsule de Gaspé) parlent cette langue. A l'exception de ceux qui habitent maintenant Terre-Neuve, les Micmacs occupent les mêmes lieux qu'en 1534, lorsque Jacques Cartier arriva dans la Baie des Chaleurs.

Les premiers missionnaires français s'établirent en Acadie vers 1610 et furent bientôt suivis par les premiers colons acadiens. Pendant quelques 200 ans, et jusqu'à la défaite des Français par les Anglais, vers le milieu du XVIIIe siècle, les langues française et micmaque furent en relations étroites et constantes. Bien que deux autres siècles se soient écoulés depuis le déclin de l'influence française, et que tous les Micmacs parlent maintenant anglais, la langue, la religion et la culture des missionnaires et des premiers colons influencèrent considérablement le peuple micmac, influence qui, d'ailleurs, se fait encore ressentir de nos jours.

Tous les Micmacs sont, en général, de religion catholique romaine. Il n'existe presque pas de Micmacs protestants, malgré les efforts inlassables des missionnaires protestants au cours du dernier siècle. Même aujourd'hui, de nombreux prêtres qui vivent dans les réserves sont des Acadiens de langue anglaise. L'influence de la religion catholique et du changement qui s'est opéré dans la pensée micmaque peut s'illustrer particulièrement dans la signification du terme micmac ***mên'tu*** qui désignait, autrefois, le Grand Esprit (Manitou) mais qui, aujourd'hui, se réfère plutôt au démon. De même, ***mên'tuāki***, qui dérive du terme précédent, ne se réfère plus au lieu d'habitation du Manitou mais à l'enfer.

Nous connaissons tous plusieurs mots d'origine algonquine, tels que "mocassin", "toboggan" et "caribou", qui sont passés dans la langue française. Cependant, nous ne savons pas encore de quelle langue algonquine de l'Est ils viennent. De plus amples recherches le révéleront sans doute. Deux mots acadiens, encore en usage, viennent nettement du micmac: ***maskwi*** (pron. masqoui) "écorce de bouleau" et ***bêlamu*** (pron. blamou) "saumon".

Les objets, les us et coutumes, et souvent les mots qui servent à les désigner, que les Micmacs ont empruntés des Français se comptent par dizaines. L'auteur consacrera la dernière partie de cet article à l'étude des nombreuses formes de cet emprunt culturel massif.

Dans la transcription des mots micmacs qui suivent, p t c (angl. *ch*eap) q (k "guttural") et s sont des consonnes relâchées en position initiale, en position finale et après la joncture interne au mot, des consonnes relâchées avec faible voisement entre les voyelles, et des consonnes fortes ailleurs. Les voyelles brèves sont relâchées, les longues sont tendues. Ê représente une voyelle brève intermédiaire.

Le préfixe ***wen'cu- (wen'ci)*** "français" (du mot anglais French?), se retrouve dans plusieurs mots micmacs qui représentent, suivant l'opinion courante, les phénomènes présentés aux Micmacs par les colons français. La partie de ces unités lexicales qui n'a pas de préfixe peut apparaître seule en tant que mot micmac ordinaire ou se retrouver comme finale nominale dans d'autres mots micmacs. Pour des raisons de commodité, nous ferons suivre, dans la partie qui suit, le préfixe du mot d'un trait d'union, et une traduction littérale

du mot sera donnée entre paranthèses: *wen'cu-sūn* pomme ("airelle française"), *wen'cu-sukapun* navet ("tubercule français"), *wen'cu-wipk* feuille de tabac ("feuille française"), *wen'cu-skênan* soulier ("chaussure française"), *wen'cu-pêlawec* poule ("perdrix française"), *wen'ci-tiam* vache ("orignal français"), *wen'ci-kuom* maison ("wigwam français").

L'origine du préfixe *wen'cu- (wen'ci-)* n'est pas évidente. Une explication plausible peut être qu'il s'agit d'un remaniement du nom micmac *wenuc* "Frenchman" qui, lui-même, est un terme emprunté de l'anglais. Nul autre emprunt de mots anglais n'a été rapporté, cependant, où l'agglomérat consonantique *fr* anglais aurait été remplacé par *w* en micmac. Une autre explication proposée de longue date veut que *wenuc* dérive de *wen ūt* "Qui (Qu') est-ce? " qui, de toute évidence, est l'expression utilisée par certains Micmacs lorsque, pour la première fois, ils virent un homme blanc. Le suffixe *-c*, en micmac, lorsqu'il est ajouté à un nom, exprime un terme dérogatoire.

Le terme micmac *apcelmultimkeweyl* "riz" (littéralement "cela qui fait rire") a une origine fascinante. Il semblerait que la similarité de prononciation des deux mots "riz" et "(il) rit" ait produit ce néologisme.

Deux expressions, empruntées entièrement au français, sont d'un intérêt particulier: *alames* "(à la) messe" et *mappos* "(ma) poche", qui sont devenues des noms singuliers en micmac et peuvent porter le trait distinctif du suffixe pluriel inanimé *-êl*: *alamesêl* "messes" et *mapposêl* "poches". L'addition du préfixe personnel *n-* et du suffixe possessif *-êm* à *mappos* nous donne *nmapposêm* "ma poche", où nous pouvons alors ajouter le suffixe *-êl*, ce qui donne donc *nmapposêmêl* "mes poches".

Quelques noms français ont été intégrés dans la langue micmaque avec l'article indéfini. Encore une fois, l'expression empruntée est utilisée comme un nom singulier en micmac, et le pluriel est formé par l'addition d'un suffixe pluriel approprié qui, par commodité, est inclus ici entre parenthèses: *tēsipow(k)* "cheval", *tēpatat(k)* "patate", *tēpulc(êk)* "bouc", *tepinēs(k)* "punaise", *tēpelmasewey(l)* "fromage", *tēpinekelewey* "vinaigre".

Plusieurs mots français ont été intégrés au micmac, accompagnés d'un article défini singulier. Comme tels, ils sont employés comme noms singuliers. Encore une fois, leur pluriel, s'il y en a un, est formé par l'addition d'un suffixe micmac: *lapuēl(k)* "poêle", *lapēlês* "verge" (la mesure), *lapāy(k)* "baille" (syn. de baquet), *lasup* "soupe", *lakêlem* "crème", *lakēlūs(êl)* "cruche", *lattōlaw(k)* "taureau", *lasiet(k)* "assiette".

Dans trois cas, le mot semble avoir été emprunté avec l'addition d'un article défini pluriel: *lessow(k)* "seau", *lesuīp(k)* "juif", *leppie* "pied" (la mesure). Dans deux autres cas, une variation dialectale a été notée: *lekêlans nlagalans* "grange" et *lekkāp nlakkāp* "cave".

Des expressions entières et des formes composées ont été empruntées telles quelles: *atiu* "adieu", *pusūl* "bonjour", *pusūl punane* "bonne année", *sēsukêli* "le Christ" (v. *sēsus* "Jésus"), *malilōs* "Marie-Rose", *sapiēl* "Jean-Pierre", *sapatis* "Jean (-Baptiste)", *têlansu* "25 cents" (trente sous), *temipiast* "50 cents".

La langue micmaque a également emprunté les noms français simples, sans article, de même que plusieurs noms propres simples: *musuey* "mouchoir", *sāl* "châle", *suppin* "chopine", *pêlos* "brosse", *kapiten* "capitaine", *patêliās* "patriarche" (le prêtre), *pōl* "Paul", *supi* "Sophie", *matêlēn* "Madeleine", *sāk* "Jacques", *mal'gêlit* "Marguerite", *loq* "Roch", *sōsep* "Joseph", *piēl* "Pierre", *lola* "Laurent", *telēs* "Thérèse", *pelonik* "Véronique".

Comme nous l'avons déjà montré, le terme ou l'expression française, une fois emprunté, peut subir des inflexions comme tout autre mot micmac. Les formes dérivées, bâties sur des mots français empruntés, étaient aussi possibles. Dans certains cas, c'est la seule forme où le terme emprunté apparaît aujourd'hui: *pākewimk* "le jour de Pâques", *sētanewimk* "la fête de Sainte-Anne", *pūtaliewey* "panier" (v. *pūtay* "bouteille"), *suliewey* "argent" (monnaie), *maliewūti* (mariage) de "marier", *temikalēm* "carême brisé" (de "mi-carême"!).

Nous espérons que les données et les remarques que nous vous avons présentées seront utiles à ceux qui s'intéressent à l'histoire de la langue française en Amérique du Nord et qu'elles sauront offrir des réponses à certaines questions sinon ouvrir de nouveaux horizons sur la langue et le parler des francophones canadiens d'il y a 300 ou 400 ans.

L'ECRIVAIN MINORITAIRE ET SON PUBLIC

Naïm Kattan

Le rapport de l'écrivain avec son oeuvre et avec son public, traverse d'abord son rapport premier qui est avec l'écriture. C'est un rapport avec la langue dans laquelle il écrit et c'est un rapport solitaire au départ. Si on poussait ce processus très loin, à l'absurde, on arriverait à transformer la langue en ésotérisme et le verbe en talisman à l'usage exclusif de l'auteur pour le préserver, pour le garder, pour le protéger ou pour lui créer un lien possible avec le monde, avec le réel. Mais c'est là, pour l'écrivain, une manière de se transformer lui-même en théâtralité et, sans s'en rendre compte, transformer le monde en théâtre.

Mais... et c'est là aussi que commence le besoin pour l'écrivain de voir la signification de l'écriture. L'écriture n'est donc pas pour son usage personnel, il y a toujours un rapport avec l'autre. L'entreprise même d'écrire est une entreprise de solitude et c'est une entreprise qui a cependant et surtout pour but — cela semble un paradoxe mais c'est le paradoxe même de la création — de mettre fin à la solitude. Donc, entreprise solitaire mais dont le but est de contourner, de vaincre cette solitude.

A ce niveau de l'écriture, à ce niveau de rapport avec l'oeuvre, tout écrivain est minoritaire. Toutes les langues deviennent égales et le rapport avec l'écriture est un rapport personnel. Mais, pour que cette langue ne soit pas un talisman, il faut qu'il y ait un rapport avec l'autre. Et au départ, pour l'écrivain, il y a plusieurs manières de choisir ou de voir, de concevoir l'autre, c'est-à-dire le lecteur. Est-ce une abstraction? A un certain niveau aussi, au niveau premier de l'écriture, l'autre, c'est aussi un solitaire, un individu, une personne seule et c'est donc un rapport d'une solitude à une autre solitude, et tout lecteur à ce niveau-là est aussi minoritaire. Donc c'est un rapport de minoritaire à minoritaire mais ce rapport-là ne crée un rapport plus vaste que s'il s'accomplit, que s'il y a d'abord une oeuvre, une création, un rapport avec l'écriture, ensuite un rapport avec le premier lecteur qui est un individu et à ce niveau-là, l'écrivain parle toujours au singulier.

Mais ce singulier peut facilement se transformer en singularité si cet écrivain minoritaire qui conçoit, ou qui pense, ou qui a l'appréhension que son lecteur est aussi minoritaire, ne voit pas que ce n'est là qu'une première dimension, une dimension essentielle à l'écriture, mais une première dimension.

Et c'est là que se pose ensuite la question, "mais qui est l'autre à part d'être un lecteur? " Et là chacun de nous traverse des épreuves, connaît des expériences qui lui sont très personnelles et ce problème pour ma part est devenu un problème très grave, essentiel à ce que je fais car j'ai changé de genre de lecteurs. J'ai écrit dans deux langues différentes alors j'ai eu, au départ un public, ensuite, un autre public. Et j'ai dû réfléchir à ce changement, à ce qui m'arrive. Si je change de public, je change de conception même de rapport avec l'autre, avec le public. Ce que je transmets en général — et ça, dans un sens très large tout écrivain le fait — c'est une expérience personnelle. Et cette expérience personnelle traverse par la langue le pont que j'essaie de créer avec le monde. Ce n'est pas un rapport avec le public seulement, c'est un rapport avec le réel, c'est un rapport avec le monde.

Mais le danger quand on change de langue et quand on change de culture et que l'on choisit un autre public que le sien, que celui qui nous a été donné de naissance comme un public immédiat, une donnée immédiate c'est de se réduire et de réduire son écriture à l'exotisme et à la nostalgie. La nostalgie d'un réel perdu et qui se transforme en théâtralité ou en utopie et l'exotisme de rehausser la singularité pour la rendre intéressante, agréable,

plus singulière encore qu'elle ne l'est à un public qui ne la connaît pas. On devient ainsi sans s'en rendre compte l'acteur de sa propre vie, l'acteur d'une écriture. Les exemples dans la littérature sont très nombreux. Il y a en cela une dégradation de sens que l'on peut avoir de l'écriture et du réel donc du rapport avec soi-même et avec le lecteur. Et c'est le danger qui assaille tout écrivain minoritaire: transformer sa marginalité en qualité, transformer sa singularité en une manière de se louer, de se rendre beau et intéressant, l'accentuer par conséquent et la rendre de moins en moins reconnue car toute singularité, toute expérience personnelle qui n'est pas, à la limite, reconnaissable par n'importe quel lecteur devient une singularité et donc tombe dans l'éphémère.

Quand j'ai commencé à écrire en français j'ai dû passer par dix ans de silence avant de passer de la langue arabe à la langue française; j'ai dû réfléchir d'abord à ce qu'est la complicité avec le lecteur car, quand on écrit sur une réalité dans la langue qui exprime cette réalité-là il y a complicité avec le lecteur premier. Cette complicité est faite de mémoire, d'abord, une mémoire commune d'expériences vécues, d'histoire et peut-être aussi d'une civilisation. Mais cette complicité est implicite dans tout acte d'écriture et on reconnait dans la traduction une complicité autre et cette complicité est un niveau de l'écriture très important qu'on reconnait justement quand l'oeuvre est traduite; mais quand l'oeuvre n'est pas traduite, quand la traduction est faite par l'écrivain lui-même qui passe d'une réalité à une autre réalité, d'un réel à un autre réel, cette complicité est menacée et peut être perdue.

Et c'est là un des dangers qui assaille encore l'écrivain minoritaire, c'est de n'avoir de complicité avec aucun lecteur. Faut-il avoir un accent et ça, dans le sens premier, le sens original du terme, sens très large ou toute écriture est un texte sans accent. Le problème alors se pose entre le particularisme et l'abstraction. Et cette complicité avec le lecteur, cette complicité de civilisation, de langue peut aussi s'il y a une transformation et même sur place, si le lecteur appartient à un groupe minoritaire et s'il y a un lien de minoritaire entre l'écrivain et un public minoritaire, ce lien devient une sorte, ce que j'appellerais, moi, de "ghetto toujours renouvelé". Le danger à ce moment-là pour l'écrivain c'est de réduire le rapport avec un public en rapport de complicité avec "son" public et de ne plus voir à travers son public un rapport avec le réel. Le réel est ainsi, d'une manière insidieuse, transformé en une singularité et même s'il y a un rapport avec un public immédiat, ce rapport, ce lien d'écrivain et de public complice devient à son tour une singularité et c'est là encore un autre danger, l'autre dimension d'un rapport de l'écrivain minoritaire avec son public.

Ce rapport avec le public, avec le lecteur complice qui se reconnait dans ce qu'on écrit et que l'on reconnait quand on écrit est un rapport, au départ, d'espace. Et ce rapport d'espace d'ailleurs est un rapport qui imprime les caractéristiques si l'on veut, dans un certain sens de toute la littérature d'Amérique du Nord. Cette littérature n'a pas créé encore ou n'a pas trouvé un lien avec le temps. Et ce rapport avec l'espace est un rapport réel, c'est une exploration de monde par le concret, par le connu, par le vécu. Et c'est une manière de fonder, si vous voulez, dans le temps, une possibilité de civilisation, une possibilité de mémoire. Tout écrivain d'Amérique du Nord et d'Amérique du Sud — et là je reprends les termes d'un grand poète mexicain Octavio Paz — a un problème avec la mémoire; sa mémoire est ailleurs; elle se trouve en Espagne, elle se trouve au Portugal, elle se trouve en France, elle se trouve en Angleterre.

Et ce rapport-là avec sa mémoire est un rapport aussi avec le temps — ce rapport de l'écrivain immigré — et toute l'Amérique comprend des écrivains immigrés — avec une civilisation qui est ailleurs mais qui est quand même la sienne et qui lui donne deux choix quand il veut fonder une culture et une littérature, à une certaine limite, s'il n'accepte pas de se relier à une mémoire et à un temps. Ces deux choix sont soit le cosmopolitisme soit une exacerbation d'un particularisme. Dans les deux sens il y a une dimension qui est oubliée. Le cosmopolitisme ignore l'espace vécu, c'est une ignorance du rapport qu'on établit avec le monde immédiat, avec le réel, avec le vécu; donc la complicité immédiate et importante et essentielle avec le lecteur, le premier lecteur, et le particularisme exacerbé exclut tout autre

rapport que ce rapport immédiat avec le lecteur complice. Et comme Octavio Paz n'a pas de solution à donner — je pense les solutions à donner par la création elle-même — on ne peut pas conclure sauf en faisant l'oeuvre et en cherchant, après, sa signification.

Je me pose la question: quel est mon rapport avec le temps? J'ai changé de langue, j'ai choisi le français et j'ai accepté d'abord un espace qui est l'espace du vécu pour moi, qui est le Québec et dans un sens beaucoup plus vaste, le Canada. Mais, quel est mon lien avec le temps et c'est là où je retrouve l'essence même de l'acte fondateur qui est l'acte premier de la création.

Et c'est là que j'ai découvert que pour moi l'acte fondateur de civilisation ce sont encore des livres. D'abord la Bible qui est mon livre premier, un livre fondamental et le deuxième livre qui est le livre de ma langue première et qui a été mon lien immédiat avec le réel et qui est le Coran. Et j'ai trouvé que ces deux livres fondateurs constituent un lien avec le temps que je ne veux pas couper ou abandonner. J'ai toujours un rapport continu avec ces deux livres et c'est un rapport qui, pour moi, est essentiel et riche. Mais c'est un rapport avec le temps. Mais ce rapport ne se fait plus, je n'ai pas pu transformer, si vous voulez l'écriture, mon rapport avec ma langue maternelle qui était l'arabe qui est un rapport donc avec l'acte fondateur de cette langue, le livre fondateur qui est le livre immuable de cette langue qui est le Coran en écriture. Ce n'est plus le fait pour moi comme pour tout écrivain qui reste un écrivain arabe, malgré la religion. Mais j'ai essayé de garder cette mémoire autre qui est la mémoire dans la langue que j'exprime. Donc ma mémoire deuxième, qui est la mémoire française, est un choix, c'est une mémoire ajoutée et c'est ça que je vais essayer d'expliquer.

Mon rapport avec le temps est devenu un rapport avec la civilisation française tel que revu et corrigé par un rapport précédent qui est avec la Bible et le Coran. Et cela a été pour moi une expérience très éprouvante, très difficile, je ne sais pas si je réussirai jamais à m'en sortir mais enfin ça, c'est un acte dont on ne connaît pas les conséquences et dès que j'ai accepté de me relier à un temps qui n'est pas le temps premier pour moi, j'ai accepté la civilisation française dans son entité et à ce moment-là, dès que j'ai commencé à écrire en français, j'ai pu prétendre et je le prétends encore que tout ce qui est écrit en français m'appartient, que mes prédécesseurs sont Racine, Rabelais, Molière, que tout ce qui était écrit en français, que tout ce qui s'y écrit maintenant de Boudjedra à Tournier sont aussi ceux qui fondent ce que je fais, ce que j'essaie de faire.

Donc ce lien avec le temps est un lien avec un espace mais qui dépasse l'espace géographique et pour moi, la civilisation française est un lien avec le temps pour l'écrivain qui écrit en français. Mais ce lien avec le temps ne peut être vécu que par un rapport avec un espace immédiat et c'est là que je reviens au point de départ c'est que, il faut, pour moi, créer une complicité avec le lecteur. Et ce lecteur-là est celui avec lequel je vis et c'est pour ça que pour moi chacun de mes livres doit d'abord être publié à Montréal, enfin au Québec, doit-être conçu pour cet écrivain immédiat qui est ce public immédiat qui est le mien et auquel j'appartiens. Mais j'appartiens si vous voulez à des conditions autres, j'accepte cette contrainte volontiers, mais j'essaie de conserver ma liberté de me relier à une civilisation française que j'ai essayé de posséder, que j'essaie toujours de posséder et à un rapport avec ma mémoire à moi.

Et vous pensez que c'est très compliqué, mais tout rapport minoritaire quel qu'il soit est à la fois riche, extrêmement riche et extrêmement éprouvant et difficile. Il y a quelqu'un qui a dit que, dans ce genre de rapport, il y a toujours la possibilité d'être écrasé et ça c'est toujours une possibilité: de se fondre dans l'anonymat ou bien d'essayer de surnager et dans la mesure qu'on réussit à surnager on transforme, on essaie en tout cas d'apporter une espèce de levain pour transformer l'espace dans lequel on vit et de le relier à un autre temps que celui qui est reconnu par le groupe qui vit cet espace.

Nous sommes donc chacun de nous libres dans notre lien avec le temps, dans notre rapport avec notre mémoire mais nous ne le sommes pas dans notre rapport avec notre

espace parce que nous sommes contraints — et c'est une contrainte heureuse qui nous ramène au réel — nous sommes contraints par un public, par la complicité nécessaire avec un public réel. Autrement on tombe sur le public abstrait, sur le public inexistant et le lien qu'on a avec l'écriture qui devient elle-même perdue dans une abstraction qui, à certains moments, peut se donner le nom d'universalité mais qui n'est qu'une forme très dégradée de cosmopolitisme.

La difficulté de l'écrivain minoritaire est donc son rapport avec son public, le public qu'il choisit est un public choisi lucidement. Ce n'est pas un rapport immédiat qui est une donnée immédiate, automatique, c'est un acte lucide. Et pour que cet acte ne soit pas une coquetterie parce qu'il y a là aussi dans cet acte d'un rapport lucide avec le public une forme, enfin une menace de coquetterie, une menace de jouer un jeu devant un public qui ne connaît pas le passé de l'écrivain. Mais pour que ce rapport soit réel, le public finit toujours par deviner l'éphémère, le jeu qui n'est pas un acte mais un jeu gratuit qui n'est pas l'expression d'une préoccupation, d'une angoisse.

L'écrivain minoritaire essaie dans la civilisation ou la culture dans laquelle il se trouve et dans laquelle il agit, d'introduire d'autres éléments qui sont les siens. Et c'est là son impact sur la culture nouvelle. J'ai dit que — j'essaie de dire et je répète que toute la culture française est la mienne puisque j'écris en français; mais tout rapport réel entre écrivain et public entre un homme et sa civilisation est un rapport d'échange. Ce n'est pas un rapport simplement de recevoir mais c'est un rapport aussi de donner. Mais comment donner, et c'est là encore une autre difficulté si on ne donne pas, ce qui est l'essentiel en soi, ce qui est le singulier, ce qui est le particulier? Et en cela on peut transformer ou modifier une idée qu'une culture a d'elle-même, que l'universalisme a de lui-même.

Et je pense que le rapport de plusieurs marginalités, parce qu'il n'y en a pas une seule dans le monde francophone à l'heure actuelle — de plusieurs marginalités suscitées par la France mais qui transforment les lieux vécus en français à cause de cette civilisation qui vient d'ailleurs mais qui est là, transforment aussi les rapports de la littérature française avec son propre passé. L'espace est changé, l'espace n'est plus l'hexagone et c'est par cet espace dispersé, brisé que le rapport devient non pas un rapport de recevoir mais un rapport de donner, un rapport d'échange.

Donc la culture française ne peut, dans les décennies, et dans les années qui viennent, être dynamique et vivante; vivre comme universalisme qu'en acceptant d'être modifiée par les marginalités. Ce qu'on appelle les marginalités. Et ce sont ces marginalités qui composeront finalement une sorte de civilisation à l'aspect extérieur très composite, mais dont l'unité est une unité d'espace qui est dépassée par les espaces et un temps qui a un lien continu et enrichi par d'autres rapports avec le temps.

Tout écrivain minoritaire est par conséquent — et ça été mon expérience à moi — balloté entre sa fidélité à une mémoire, à "sa" mémoire et son acceptation, sa récupération d'une promesse tous les jours renouvelée. La manière de renouveler cette promesse, c'est de la vivre et de la recréer — on peut échouer, on peut être écrasé mais je pense que l'épreuve est valable et il faut la vivre pleinement.

NOTE: Nous remercions M. Kattan de nous avoir autorisé à reproduire la transcription littérale de sa causerie. (N.D.L.R.).

L'ECRIVAIN MINORITAIRE ET SON PUBLIC

Antonine Maillet

J'ai plusieurs défis à relever aujourd'hui: d'abord je remplace Monsieur Edouard Glissant dont tout le monde pleure l'absence — surtout moi qui dois le relayer à vingt-quatre heures d'avis. Et voilà que pour le deuxième jour consécutif, je me présente devant vous sans beau papier tout écrit en beau français. Je devrai vous parler dans mon petit français à moi, avec ma voix rauque de descendante de pêcheur, avec mon accent acadien, et vous offrir une espèce d'impromptu comme j'ai fait hier.

Deuxième défi, je reconnais dans la salle des figures qui s'y trouvaient hier. J'aurai à ne pas trop me répéter — allez demander ça à un professeur! A moins de vingt-quatre heures d'avis, il me faut trouver d'autres secrets à vous livrer.

Pour toutes ces raisons, vous me permettrez de rester debout, ce qui me donnera une certaine assurance comme je l'ai déjà enseigné à mes étudiants: quand vous devez parler en public et que vous commencez à paniquer, sentez qu'il y a du bois sous vos pieds, que je leur ai dit. Quand je suis doublement paniquée, j'y mets aussi les mains et je m'agrippe à la table. Comme je donnais un jour ce conseil à mes élèves: sentez que le plancher ne cèdera pas, que c'est solide en dessous, et que si vos arguments ne sont pas solides, vos pieds le sont, une jeune étudiante — qui se trouvait en l'occurence ma nièce et par conséquent était plus brave que les autres — me dit: moi je connais un autre moyen de se sentir rassurer devant un public; il faut s'imaginer que tout le monde est tout nu et qu'on est le seule habillé.

...Je me sens habillée, mais exactement comme j'étais hier parce que j'étais invitée pour une causerie, non pas deux, et que je n'ai même pas apporté ma brosse à dents.

Bon, j'ai pourtant eu le temps d'examiner le sujet: il s'agit, je crois, des problèmes de l'écrivain minoritaire en face de son public. Je veux bien partir de là, mais je n'ai aucune idée où je vais aboutir. Il se peut que ce ne soit pas là tout à fait le problème fondamental de l'Acadien. Mais je crois que c'est un bon point de départ, parce qu'au départ on a toujours dit de l'Acadien: c'est un minoritaire, à tous les niveaux.

Il est un minoritaire économique, parce qu'en face de lui il a l'Amérique; il est un minoritaire politique, parce qu'en face de lui il a un gouvernement anglophone; il est un minoritaire culturel parce qu'en face de lui il a la France et tout près de lui, juste à côté, le Québec. Je suis une femme en plus, ce qui est assez minoritaire aussi. Et pour finir, je mesure cinq pieds avec des talons... Vous voudrez bien me permettre de rester debout.

Je pars donc de cette prémice que je n'ai rien. L'Acadien, c'est celui qui n'a rien. Il n'a même pas de sol à lui pour y déposer ses pieds, parce que son propre pays n'est pas à lui. Il n'a pas de territoire juridiquement reconnu. Ça, quelqu'un de plus célèbre que moi — La Sagouine — l'a déjà dit: l'Acadie, c'est pas un pays ça, et l'Acadien, c'est pas une nationalité. Elle a même dit pourquoi... je ne me souviens plus comment, mais elle a dit quelque chose d'intéressant là-dessus. Et si ce n'est pas un pays juridiquement reconnu, c'est quoi? Voilà la question que souvent nous posent les étrangers. (Par étranger on entend chez nous tout ce qui vit en dehors de l'Acadie). Qu'est-ce que c'est au fond l'Acadie puisque ce n'est pas un pays, puisque ce n'est plus rien; puisque ce fut un jour une colonie française qui n'existe plus? Pourquoi êtes-vous encore des Acadiens? La réponse que je donne est peut-être

idiote, mais je n'en ai pas d'autres: "Parce que moi je suis encore là, je suis encore debout, je suis encore en vie." Ca aussi la Sagouine l'a dit: "Je suis plus rien, j'ai plus de race, plus de nationalité, plus de religion, plus de langue, plus rien... mais je suis encore là toujours ben, et on peut pas me confondre avec le recenceux puis la femme du docteur. Je suis là, et je m'appelle encore la Sagouine à l'heure qu'il est."

L'Acadien vous répondrait ça. Il n'est plus rien, mais il est encore vivant; et aussi longtemps qu'il est encore vivant, il a encore la parole; et aussi longtemps qu'il a encore la parole, il a encore une âme, il a encore quelque chose à dire. Et ce qu'il a à dire, c'est à lui, ça n'a jamais été touché parce qu'il vit en plein terrain vierge. Quoique, moi, j'ai une autre définition du vierge. Pour moi il n'y a rien de plus grouillant de vie et de plus gros d'expectative et de possible que le vierge. Allez voir dans une forêt vierge si c'est si vierge que ça! C'est prêt à enfanter le monde, ce vierge-là. Il y a toutes les richesse du monde dans une minorité qui est fondée sur un paradoxe. Ca, c'est une petite idée que j'ai développée hier, et que j'aimerais reprendre aujourd'hui parce que pour moi elle est fondamentale.

L'Acadien vit un paradoxe et il commence à en être conscient. Quand on lui dit, par exemple, qu'économiquement il est pauvre — 80% des pêcheurs sont sur l'assurance chômage et l'autre 20% sur l'assurance sociale! — il reste qu'il vit en Amérique du Nord, dans un pays hautement industrialisé. Comment dire à un Acadien, qui en même temps et par hasard se trouve aussi un Canadien et par extension un Américain, comment lui dire qu'il est économiquement faible, alors qu'il entend tous les jours parler du Tiers-Monde? Comment peut-on dire à l'Acadien qu'il est d'une culture primitive, naturelle, orale, à l'exemple des esquimaux, alors qu'il est sorti du 17ème siècle des meilleures provinces de France: la Touraine de Rabelais, la Loire de Ronsard? C'est de là que venait l'Acadien. Il est venu à l'époque de l'âge d'or, il est sorti du siècle classique, il est le petit frère de Molière, il est l'enfant chéri de Rabelais, l'Acadien! Il est venu avec Molière et Rabelais dans sa poche — par les livres, il ne savait peut-être pas lire, mais il savait parler, et réciter conjointement avec Rabelais les légendes, les contes, les proverbes et la sagesse populaire de son temps. Il est à la fois descendant et héritier — hère comme disait Rabelais et comme on dit encore en Acadie — il est hère de cette culture qui était à l'époque la plus haute de l'Occident et peut-être du monde. Il sort de Versailles et s'en vient planter ses patates dans la vallée d'Annapolis.

Et là, pendant un siècle, l'Acadie vit presque toute seule, isolée de la France, isolée du Québec, elle qui pourtant est fille aînée de la francophonie en Amérique du Nord. Les premiers Français du Canada, ce sont les Acadiens, mais aussitôt oubliés, puis déportés, ballotés, revenant à la rame, revenant à la nage, revenant par les bois, comme ils pouvaient, encore une fois chassés sur leur propre terrain, chassés autour de leurs propres maisons. Quand je songe qu'on nous demande après ça pourquoi nous, les Acadiens, nous avons si peu le sens de la beauté que nous allions jusqu'à couper nos arbres autour de nos maisons. C'est pas compliqué, on les a coupés parce que des décennies après notre retour d'exil, les Anglais se cachaient encore derrière pour nous attaquer par surprise. Quand on viendra nous dire que nous sortons du bois, nous autres...

...C'est pour toutes ces raisons que l'Acadie vit aujourd'hui tant de paradoxes: paradoxes de l'économie, paradoxes de la culture. Paradoxes qui lui viennent du décalage entre la réalité et sa mémoire. Parce qu'il se souvient lui aussi. Il a la mémoire de l'époque de l'âge d'or dont il sort. C'est avec ça qu'il doit se recréer une culture. Pas la recréer, non, mais la retrouver, la redécouvrir, puisqu'elle était déjà là. Et quand il la réinvente, il s'aperçoit qu'elle a un goût du passé et un goût de lumière, un goût d'âge d'or. Et ça c'est maintenant, maintenant seulement que l'Acadien commence un peu, un petit brin à en prendre conscience. Auparavant, il avait honte. Et pour se défendre il attaquait. Aux québécois qui disaient: "Maudits Français! " les Acadiens répondaient: "Maudits Québécois! " Et figurez-vous qu'un jour j'ai moi-même entendu un Acadien de la Nouvelle-Ecosse dire:

"Maudit Nouveau-Brunswick! " Il y a toujours plus petit que soi. Celui-là sans doute se vengeait en tapant sur les Indiens. J'ai même entendu un Québécois un jour — avec la meilleure volonté du monde et aussi la plus parfaite ignorance — corriger mon coquemar pour une bombe. Mais pour une bouilloire, j'aime autant un coquemar qu'une bombe: c'est plus français, plus ancien et... moins explosif.

Et puis tout d'un coup, l'Acadien se met à regarder, j'allais dire dans ses vieux livres, mais non, dans sa vieille langue, dans son passé, dans son héritage national, et là il découvre qu'il a hérité d'un bagage culturel que, par un accident de l'histoire et de la géographie, il a conservé. Cet isolement de l'Acadie qui a fait son malheur économique, qui a stoppé son progrès industriel, fait aujourd'hui la joie des ethnologues... et sadiquement des écrivains. Car pendant que l'Acadien restait caché et oublié, pendant que ses collèges préparaient des prêtres, des médecins et des avocats préférablement à des commerçants, des économistes et des scientifiques, son héritage restait intact et sa culture populaire restait sauvé. Nous étions trop loin de tout, de la France, du Québec, même pour être au courant des derniers néologismes. Nous avons appris au moins une fin de semaine en retard que "week-end" venait d'être adopté par l'Académie.

Pour toutes ces raisons, nous avons gardé nos coquemars, et nous gardions nos vieux mots que, pour notre malheur encore, "enfin Malherbe vint." Mais Malherbe n'est pas venu tout de suite chez nous, et c'est justement ça qui nous a permis encore longtemps de rentrer non pas dans notre maison, non pas chez nous, mais de rentrer au logis. Et mieux: figurez-vous qu'en Acadie, chacun peut encore rentrer dans sa chacunière. Ce mot qui était français autrefois, qu'on retrouve dans Rabelais, se cache encore dans les chacunières d'Acadie.

Nous avons comme ça des centaines et des centaines et des centaines de ces mots-là. Là je parle acadien. Au lieu de dire: c'est très beau, un Acadien va dire: c'est beau, beau, beau. C'est sa façon à lui de voir et d'exprimer le monde. Et cette façon-là, je la trouve belle. Chacun a sa manière d'être, sa manière d'agir, sa manière de parler, qu'on appelle finalement son style et que moi j'appelle sa mentalité. Aujourd'hui, si on demandait à l'Acadie, comme aux autres, de fournir sa petite part, de donner son apport à la francophonie, l'Acadie offrirait à la culture française universelle ce visage-là de la France ancienne, de la France nouvelle, de la francophonie d'Amérique du Nord. La culture française a été conservée autrement en Haïti, autrement dans les Caraïbes, autrement en Louisiane; chaque parcelle de la francophonie en a gardé quelque chose. L'Acadie aussi. Et ce qui est important, c'est que chaque peuple a gardé des choses différentes. Et ça, ça m'amène à vous parler de ce droit à la différence.

Récemment je parlais à ceux qu'on a convenu d'appeler les hauts fonctionnaires et qui s'en vont périodiquement faire un bain de culture française à Québec. A l'occasion, l'Université invite des gens comme moi pour les distraire de la grammaire et de la stylistique... Alors on m'a demandé, figurez-vous... parce qu'ils ont pris ça au sérieux, les hauts fonctionnaires, c'est pas souvent qu'un Acadien de mon espèce va leur parler... surtout qu'habituellement les problèmes tels que "What does Quebec want? " ce n'est pas en Acadie qu'ils se situent... Les hauts fonctionnaires ou si vous voulez le gouvernement fédéral a assez de problème avec le Québec sans se mettre l'Acadie sur le dos; alors quand moi je leur arrive avec un autre aspect du problème, toute une autre facette à ce cri d'alarme du Canada français, ils sont énervés, épouvantés et ça finit par: "Mais enfin, qu'est-ce qu'on peut faire pour vous? " Parce qu'un haut fonctionnaire, c'est pratique; il doit songer que demain, dans son bureau, il va dicter à sa secrétaire quelque chose, les desiderata acadiens, par exemple. Et quand il entend une réponse comme celle-ci: "Accordez-nous le droit à la différence." Ouf! là, il sait pas quoi dicter à sa secrétaire... Parce que c'est long à régler, ce problème-là. "Accordez-nous le droit à la différence." Qu'est-ce que ça veut dire? Eh bien, ça veut dire que nous voulons non pas seulement le droit de parler français, ce qui va de soi parce que

c'est un droit de l'homme, ça; nous voulons en plus le droit de parler "notre français," de penser par notre âme, faire le geste de notre main, éternuer avec notre nez. Ca c'est différent, et ce n'est pas seulement aux hauts fonctionnaires qu'il faut le dire; c'est aussi au Québec, c'est aussi à la France, c'est aussi à toute la francophonie qu'il faut dire: "Donnez à chacun le droit à la différence." Et à ce moment-là vous lui donnerez beaucoup plus qu'un droit, vous lui donnerez la possibilité de nous enrichir tous.

Quand les Français m'ont demandé, il n'y a pas tellement longtemps, dans une émission de l'O.R.T.F., qu'est-ce que c'était que l'Acadie, je leur ai expliqué que c'était un pays de mer. On a compris. C'était il y a deux ans. L'année dernière, j'y suis retournée et on m'a relancée là-dessus. Cette fois j'ai pu leur expliquer que ce n'était pas au Pacifique mais sur les bords de l'Atlantique... Je crois qu'ils ont encore compris.

Mais surtout, on a pu parler des différents facteurs qui ont joué dans le salut de l'Acadie, entre autres, son sens du temps. Les Acadiens ne sont pas les seuls au monde à avoir le sens du temps, mais eux l'ont eu, comment dire? au bon moment... Ils sont capables d'attendre, les Acadiens. Dans LA SAGOUINE, plusieurs ont vu ce trait de caractère comme un défaut. C'en est peut-être un; parce que quand on attend trop longtemps, on finit par mourir en attendant. C'est ce qui est arrivé à beaucoup d'Acadiens, bien sûr. Pas à la Sagouine pourtant. On a tort de dire que c'est une femme résignée. Et la preuve, c'est qu'elle a parlé. Toute sa résignation, elle est venue vous la cracher à la figure. Ce que Gapi dit dans la coulisse, la Sagouine le dit au public; avec la main sur le coeur peut-être, elle le dit quand même. Ce qu'on a souvent pris pour de la résignation, les Acadiens l'appellent le sens du temps. C'est peut-être un des éléments les plus importants de toute l'histoire d'Acadie; plus que son histoire, je dirais son développement intérieur, presque sa survie. Nous avons appris à saisir le monde et la vie morceau par morceau, petit morceau par petit morceau. Ça aussi je l'ai dit aux hauts fonctionnaires: "Un jour vous allez vous réveiller pour constater que nous avons pris un gros morceau." Parce que nous avons consenti, une fois pour toute, à reprendre nos droits, morceau par morceau.

Je vais vous citer un exemple qui vous expliquera, je crois, l'âme acadienne, qui vous fera voir ce que je suis en train de vous dire, gauchement. L'Acadie, j'explique brièvement pour ceux qui savent que c'est sur l'Atlantique, l'Acadie c'est trois provinces maritimes: le Nouveau-Brunswick, la Nouvelle-Ecosse, l'Ile-du-Prince-Edouard, plus ce qu'elle gruge au Québec: un peu de la Gaspésie et les Iles de la Madeleine, si on entend par Acadie un temps plutôt qu'un lieu. Géographiquement ça se situe à peu près là, même si en réalité l'Acadie c'est nulle part sinon dans le coeur des Acadiens. Il reste que les Acadiens ont aussi des pieds qu'ils doivent poser quelque part; et ça c'est surtout dans les Provinces Maritimes. Quoique depuis un certain temps, ils ont tendance à les promener, ces pieds-là, et bientôt le Canada tout entier va se réveiller tout entouré d'Acadiens. Mais ça, c'est entre nous seulement, il faut pas le dire. Officiellement, les Acadiens sont aux Maritimes, dans des petits coins des Maritimes. Ils sont là et ils attendent. Vous allez dire: "Et pourquoi ne vont-ils pas le prendre? " Mais parce que nous n'avons pas le choix, parce que ce n'est pas à nous. Nos biens ne sont pas à nous. — On a parlé de paradoxe tout à l'heure. — Le pays est à nous mais personne ne le sait. Parce que nous avons perdu nos titres dans le voyage. Pas seulement nous avons perdu nos terres, mais le titre de la terre, durant l'exil. Et nous sommes revenus pour trouver nos terres occupées par d'autres. Sans titres, on est sans droits. Faut y aller doucement. Alors au lieu de commencer par reprendre la terre, on cherche plutôt à retrouver d'abord son âme. C'est ça d'abord qu'il faut sauver. Et pour sauver ça, on cherche du côté, par exemple, de l'éducation. Nos luttes se sont orientées d'abord sur un terrain comme celui-là: l'éducation.

Un jour on a demandé au Gouvernement du Nouveau-Brunswick (parce que c'est dans cette province que les Acadiens sont les plus nombreux: près de 40%... ce que nie le maire Jones parce qu'il refuse de compter les White qui sont pourtant des LeBlanc si vous les grattez

jusqu'au fond)... on a donc demandé un jour au Ministère de l'Education du Nouveau-Brunswick la reconnaissance des cours d'été de l'Université Saint-Joseph de Memramcook. On demandait des cours d'été reconnus et subventionnés à Memramcook pour les professeurs francophones, comme en avaient les anglophones à Fredericton. Ca nous paraissait juste. Pas de réponse. L'année suivante on renouvelle la demande. Pas de réponse. On applique toujours. Pas de réponse. Je pourrais continuer comme ça vingt fois, puisqu'on l'a demandé pendant vingt ans. On l'a demandé avec des pétitions. L'A.A.E., l'A.I.A., l'A.E.I.O.U., tout ce que vous voulez l'a demandé pendant vingt ans. Pas de réponse. Je vous ai dit que dans mon pays on avait le sens du temps. Mais il vient un temps où c'est long d'attendre. Alors on prend d'autres moyens. Pas des bombes, elles nous éclateraient sur le nez; pas la guerre, on la perdrait. On n'a pas l'habitude chez nous de casser les vitres, parce qu'on ne veut pas se faire mal... Alors voici ce qu'on a fait. On a offert au Ministre de l'Education, je me rappelle il s'appelait Peacock — non, ce n'est pas celui-là que quelqu'un dans la salle a cru reconnaître... d'ailleurs il est mort — on lui a donc offert un doctorat honorifique. Or comme le Ministre de l'Education n'avait pas de doctorat du tout — ce qui arrive souvent! — il s'est senti très heureux d'en recevoir au moins un honorifique... Et là où a été l'astuce, c'est qu'au lieu de lui offrir ce diplôme, comme il se devait, à la fin de l'année académique, c'est-à-dire en mai, l'Université l'a convoqué pour la fin des cours d'été en août. Je m'en souviens parce que j'y étais. Je ne vous invente rien; j'étais là. On nous avais avertis la veille: "Soyez tous à la cérémonie demain soir, il s'y passera des choses importantes, ce sera un jour historique." Eh bien moi, j'adore l'Histoire. Et encore plus les jours historiques. J'y étais. Tout ce qu'il y avait d'officiel en Acadie était là. C'était tout plein de violet sur la scène. Pas du rouge, l'Acadie n'a pas encore ses cardinaux, mais du violet! Le clergé, l'Ordre de Saint-Grégoire en tricorne, seule la Police Montée manquait. La salle était remplie. Et alors le Recteur de l'Université s'est avancé pour offrir au Ministre de l'Education qui était tout beau, son diplôme. Mais au moment de le lui donner, le Recteur a retiré le diplôme et a fait: "I'm sorry. Je suis désolé, mais on ne peut pas vous offrir ce diplôme, il ne serait pas valide: les cours d'été ne sont pas reconnus. On n'a pas le droit de vous le donner." Et comme on a le sens de l'humour en Acadie, on a tous ri, mais ri de ce rire des dieux, de ce rire centenaire, bi-centenaire... ça faisait deux siècles qu'on attendait de rire comme ça. Et le pauvre Ministre qui riait sans en avoir envie, a dit: "But why didn't you tell me? " C'est à peu près l'équivalent de "What does Quebec want? " Eh bien, c'est la question que le public attendait. "Why didn't you tell me? "... Alors chacun s'est levé et très solennellement, et très bien, sans coup de poing, sans injure, ça c'est fait très bien, je vous le jure, on a lu les pétitions envoyées au Ministre année après année durant vingt ans. Il y en avait de longues, et on les citait en entier, l'A.A.E., l'A.I.A.,[1] l'A.E.I.O.U., tout y a passé. Le pauvre! Eh bien, quelques semaines plus tard, les cours d'été des Acadiens étaient reconnus. Il avait fallu attendre vingt ans. Mais un jour comme celui-là, on attend une vie.

...Et en plus d'obtenir les cours d'été, on les avait obtenu dans une sorte de fête, par notre manière à nous. C'était merveilleux. Vous allez dire que c'était le payer cher. C'est vrai. Mais quand on est un pays riche, on peut payer cher. C'est peut-être ça une des richesses de l'Acadie: de savoir payer ce prix-là. De savoir attendre son jour.

Mais le jour venu, par exemple, nous aussi nous avons des droits à réclamer et des choses à dire. Et là je parle au nom de toutes les minorités. Et du coup je suis l'orateur qui retrouve son sujet: "l'écrivain minoritaire et son public."

---

[1]Association acadienne d'éducation
Association des instituteurs acadiens (N.D.L.R.).

L'écrivain minoritaire, puisqu'il est minoritaire, et qu'il vit dans une minorité, est presque toujours seul. Une minorité ne peut pas, c'est pas possible, avoir abondance d'écrivains. Une minorité, par définition, c'est quelqu'un qui arrive après, qui est plus petit, qui est en retard en quelque sorte. Forcément, elle n'a qu'un, deux, trois écrivains à peu près. Et ceux-là sont solitaires. Ils sont tout seuls. Et parce qu'ils sont tout seuls, ils se trouvent, parfois malgré eux, à parler au nom de beaucoup de monde. Qu'ils le veuillent ou non, ils sont obligés d'avoir dans le coeur, dans les reins et dans la gorge le cri de leur peuple.

Personnellement, j'ai l'impression que quand j'écris, j'ai deux siècles de conteurs en arrière de moi qui me disent quoi faire. Je n'ai pas de comptes à rendre à la critique, je suis là-dessus d'une liberté incroyable. Au point de me permettre d'écrire des mots qui ne sont pas officiellement reconnus. Et je les écris pour le plaisir, parce qu'ils sont beaux, parce que "chacunière" c'est plus beau que "maison", parce que "cobir" c'est plus beau que "bosseler". C'est plus beau, c'est plus riche, c'est plus rare. Je me permets de parler avec ma langue parce que je n'ai pas de comptes à rendre: ni à l'Académie, ni aux grammariens, ni à la critique; aucun de ceux-là ne m'a donné la langue que je parle. Je n'ai de comptes à rendre qu'à mon public. Et ce public, ce sont mes ancêtres autant que mes contemporains ou mes descendants... s'ils devaient y en avoir. Ce sont mes ancêtres qui m'ont faite. Je suis d'une race de conteux, de menteux, de défricheux-de-parenté qui sont vraiment les écrivains, mais écrivains oraux, de mon pays. S'il y a un paradoxe là-dedans, ce n'est pas le premier que nous vivons.

Ce sont eux qui nous ont faits, qui nous ont donné, j'allais dire la mission, mais non, pas une mission, un cri qu'il nous faut maintenant crier. D'autres avant nous ont eu faim, ont eu peur, ont rêvé d'un monde meilleur. Et c'est au nom de ceux-là qu'il faut parler. Si Dante a pu dire qu'il était "dur de manger le pain d'autrui et de monter par l'escalier des autres," c'est qu'avec des milliers de ses semblables il a connu l'exil. Eh bien, s'il y a quelqu'un qui connaît ça aussi, c'est un Acadien. Après Shakespeare qui dit: "To be or not to be, that is the question," l'Acadien se répète: "Corver ou pas corver, c'est là la grosse affaire..."

Nous aussi, nous avons des joies à traduire. Nous aussi, nous éprouvons l'angoisse d'être au monde. Nous aussi, nous sommes émerveillés devant les outardes qui annoncent le printemps. Tout ça, qui est la matière même de la vie et la matière même de l'oeuvre littéraire, tous les peuples du monde l'ont éprouvé, et les Acadiens comme les autres. Mais peut-être que l'Acadie, à la différence de la France en tout cas, et à la différence d'un certain Québec, arrive en retard, et par conséquent n'a pas eu la chance encore de crier ce cri-là. C'est pourquoi elle est vierge. C'est pourquoi son cri, en un sens, est peut-être plus pur. Et c'est pourquoi il faut lui accorder ce droit à la différence... Voilà... (très longs applaudissements). C'est au nom de toute l'Acadie que je vous remercie parce que je sais que c'est elle que vous applaudissez.

Nous remercions chaleureusement Antonine Maillet d'avoir accepté de remplacer à pied levé pour cette séance plénière Edouard Glissant, qui avait manqué son avion (la commission d'organisation du colloque).

LES TRADITIONS POPULAIRES CHEZ LES FRANCO-ONTARIENS

Germain Lemieux

Considérations préliminaires: Traditions populaires et folklore.

Avant de nous lancer dans de nombreuses considérations sur "Les Traditions populaires", entendons-nous bien sur le sens de cette discipline qui a attiré l'attention de bien des chercheurs depuis plus de trente ans.

Même en reprenant une par une les différentes appellations qui ont désigné, depuis le début du dix-neuvième siècle, l'ensemble des connaissances d'un peuple, nous y retrouverions comme dénomination la plus constante, celle de "Traditions populaires". Parfois on retrouve "Traditions populaires et ethnographie populaire";[1] on peut même retrouver "Antiquités populaires... erreurs vulgaires... superstitions", mais, à la base de ces nombreuses désignations il reste la notion de tradition chez un groupe sociologique. L'appellation "Traditions populaires" s'est confondu avec "Folklore", à la suite de l'emploi de ce vocable par Thoms, en 1846. C'est en ce sens que des folkloristes français intitulaient une revue, en 1953, "Arts et Traditions populaires",[2] qu'une revue d'histoire locale vient d'ajouter à son titre, en 1975, le rappel des Traditions populaires.[3]

Au lieu de "Traditions populaires" nous emploierons plutôt le mot *folklore*, et, au lieu de parler de "traditionistes", nous emploierons le mot "folkloristes". Nous ne sommes pas si éloignés de la terminologie initiale, puisque le folklore est l'ensemble des connaissances que le peuple a apprises de ses ancêtres par tradition orale et qu'il lègue à ses descendants par le même moyen de transmission. Signalons que le mot "peuple" dans cette définition signifie surtout l'individu, le plus souvent analphabète, qui puise sa science dans l'expérience des anciens et dans sa propre expérience plutôt que dans l'imprimé. Nous utiliserons donc le mot *tradition* dans le sens de tradition orale, c'est-à-dire, ce moyen de transmission de connaissance ou de technique par tout moyen autre que le livre. Dans nos temps modernes, il faudrait assimiler au livre, le disque, la bande sonore, la cassette, la radio et la télévision. Par contre, le geste fait partie de la tradition orale, surtout dans le domaine de la technique artisanale.

La Tradition orale, source de documents précieux

Si nous revenons à la notion de "folklore", nous découvrons qu'il touche à de nombreuses branches du savoir académique. Sans les énumérer d'une façon exhaustive, mentionnons la linguistique, la littérature, la musique, la médecine, la coutume (le droit), la sociologie, l'anthropologie, l'histoire... les multiples techniques artisanales qui rejoignent très souvent la matière de certaines écoles d'arts et métiers. Nous n'en finirons pas d'épiloguer sur la chanson folklorique, par exemple, son rapport avec la langue, la poésie, la musique, en plus de son contenu sociologique et même historique.

Nous comprenons peut-être mieux maintenant pourquoi le chercheur de nos universités modernes se tourne vers le *folklore* comme vers une science et un réservoir de connaissances nombreuses d'un groupe humain. L'étude de la mentalité d'un peuple ne peut se faire qu'en analysant son folklore. Chaque informateur (témoin) a entendu tel conte, telle chanson, avec ses propres facultés; son oreille est peut-être plus ou moins sûre, son intérêt est plus ou moins intense, il est dans un état plus ou moins normal. Il répétera cette pièce à sa propre façon, avec sa propre connaissance de la langue, ses propres talents littéraires, sa voix

peut-être plus souple, d'une qualité supérieure à celle de son père qui lui a communiqué telle légende, telle chanson. La répétition d'un conte, d'une chanson, d'une technique, donne souvent lieu à une nouvelle création. Un individu lance un refrain de son cru, le voisin le répète parfois en l'améliorant, en le remaniant... de sorte que vous retrouvez, après des générations, cette mélodie ou ce couplet qui a évolué, qui a été limé par le temps, ou du moins qui a été jugé digne d'entrer dans le répertoire national. Qui est le juge en cette matière? Le peuple, à la lumière de ses talents innés.

Il serait intéressant de faire le tour des chansons populaires — pas folkloriques, mais populaires — des débuts du XXe siècle et de noter combien de bonnes chansons de cette époque sont entrées dans le folklore et s'y sont maintenues par tradition orale. Si l'on ne les retrouve pas, c'est que souvent elles ont été jugées incompatibles avec le caractère national.

Nous n'en voulons pas aux chansons populaires actuelles; il faut qu'elles naissent comme toute pièce naît dans l'esprit de l'artiste. Si elles sont dans la ligne du génie national, elles ont une chance de folkloriser et d'adopter le rythme d'une certaine évolution comme celles des générations précédentes; mais si ces chansons ne satisfont pas aux exigences du peuple auquel elles sont destinées, elles disparaîtront, ou au moins, ne se maintiendront que pendant une courte période parmi les artistes "dits populaires", à coup de publicité et d'efforts d'impressarios.

Nous n'approuvons pas non plus cette attitude toute récente qui tend à qualifier de folkloriques les chansons populaires toutes récentes sous prétexte qu'elles ont été écrites par un artiste sorti du peuple et écrites pour l'usage du peuple. Les folkloristes, à notre connaissance, n'ont jamais condamné la chanson populaire, mais ils ne l'ont pas mise en parallèle avec la chanson folklorique qui a subi l'épreuve des générations et des siècles. Pour que le peuple accepte une chanson dans son répertoire, il faut, en général, qu'il la comprenne. La chanson est faite d'une poésie adaptée à la musique. Si ces deux éléments ne se marient pas étroitement, ou bien le texte poétique est inintelligible à cause du déplacement de l'accent, ou bien c'est la musique qui cédera le pas à la poésie. Dans un cas comme dans l'autre, l'auditeur est mal à l'aise. Souvent il mettra de côté cette chanson qui pèche — sans trop savoir pourquoi — qui pèche contre la langue ou la musique; souvent aussi il se chargera de remanier la pièce d'après son talent et ses propres connaissances traditionnelles. Il ne réussira peut-être pas du premier coup. Un autre chanteur, à sa suite, fera une autre partie du travail. Et peu à peu cette "chanson populaire" mal bâtie au sens du peuple acquerra ses lettres de noblesses de la folklorisation. Mais combien d'années, de générations avant qu'une chanson "mal bâtie" passe dans le répertoire folklorique régional ou national?

Qu'est-ce que l'on recherche dans cet amas très étendu de la science du peuple? Ce que l'on veut retrouver dans le folklore, c'est le génie d'un groupe humain, sa mentalité, son âme. Le peuple n'admettra pas facilement une chanson qui ne traduise pas ses aspirations; une chanson française de style américanisé n'aura pas beaucoup de popularité auprès d'un Canadien fier de sa race et de son passé. Et nous touchons ici à un autre élément qui rend quasi nécessaire cette distinction que le folkloriste veut maintenir entre chanson populaire et chanson folklorique.

Il est temps maintenant de donner un aperçu de la recherche folklorique dans notre région franco-ontarienne, la région de Sudbury.

Recherche folklorique dans la région de Sudbury

En 1948, la Société historique du Nouvel-Ontario, dont le siège est à Sudbury, décida de jeter un coup de sonde dans la mémoire de notre population franco-ontarienne, pour savoir jusqu'à quel point elle était restée fidèle à son passé. Elle pensa trouver la réponse à son problème en analysant le folklore régional. Un membre de ladite Société, le Père Germain Lemieux, voulut bien entreprendre une enquête temporaire dans les familles

franco-ontariennes de la région de Sudbury et du Nipissing. Sans budget, sans moyen de transport assuré, avec un outillage emprunté, il découvrit, au cours de ses premières enquêtes, des chansons, des contes et des légendes aussi bien préservés que dans le Québec. Dès les premières soirées d'enregistrement, il devint évident que nos paysans analphabètes étaient au courant de tout le répertoire folklorique de leurs ancêtres québécois, lesquels l'avaient hérité de la vieille France. Ce folklore recueilli parmi les francophones de l'Ontario, nous n'avons pas hésité à le baptiser "folklore franco-ontarien", à la façon de l'Acadie, de la Gaspésie ou de la Beauce québécoise. Le folklore de l'Ontario francophone est formé du vieux fonds français ou québécois, mais d'après la mentalité des Franco-Ontariens et d'après leur langue qui n'a pas l'accent ou le vocabulaire intégral de la province de Québec. De plus, plusieurs versions de contes ou de chansons, non recueillies au Québec, ont survécu en Ontario; certaines légendes attachées à la géographie de régions ontariennes ne peuvent être qualifiées de québécoise ou de manitobaines. Et ce sont ces quelques éléments qui permettent au folkloriste d'appeler franco-ontarien le répertoire recueilli chez les francophones de l'Ontario: la langue, la prononciation, un certain répertoire qui répond à la mentalité d'une population éloignée de la mer, certaines légendes propres au milieu, et certaines techniques artisanales, certains refrains plus directement influencés par les tribus indiennes locales.

Les premières enquêtes folkloriques démontrèrent donc que nos Franco-Ontariens, en 1948, avaient conservé un répertoire ancestral d'une valeur remarquable. En 1949 et 1950, la Société historique du Nouvel-Ontario publia deux fascicules[4] sur des versions folkloriques locales. L'accueil fut très sympathique et au Canada et en Europe. Notre Société historique trouva bon de continuer ce travail important à l'étude du milieu. Mais les moyens financiers étaient faibles; le Père Lemieux, l'enquêteur improvisé, se servait d'une enregistreuse à fil d'acier (Wire recorder), instrument qu'il empruntait au Collège Sacré-Coeur. Ces bobines de fil d'acier étaient passablement coûteuses. Les maisons de notre région n'étaient pas toutes électrifiées à la perfection. Il fallait apporter avec soi une série de machines pour corriger le voltage et protéger la qualité du son. Le moyen de locomotion le moins coûteux était l'autobus, mais ce système de transport ne pouvait s'utiliser que le long des grandes routes. A l'intérieur de la ville ou dans la banlieue, il fallait s'adresser à des chauffeurs bénévoles. Ce facteurs explique pourquoi nos premiers informateurs ont été surtout de Sturgeon Falls et de Verner.

L'enquêteur promena ses lourds bagages dans le train ou l'autobus une ou deux fois par semaine, de 1948 à 1958. L'enquête a été interrompue à maintes reprises, parfois faute de finance et parfois faute d'enquêteur. De 1953 à 1955, le Père Lemieux alla étudier l'histoire et le folklore à l'Université Laval, en vue de mieux poursuivre ses recherches dans la région francophone de Sudbury. Un peu avant 1953, la Société historique avait fait l'acquisition d'une enregistreuse à ruban sonore (tape recorder), grâce au tirage d'une corvette canadienne à échelle réduite (40 pouces de longueur), pouvant se déplacer au moyen d'un moteur à vapeur, travail artisanal du Père Lemieux. Le tirage rapporta près de $2,000 de profit. Cette somme servit à acheter une nouvelle enregistreuse et quelques douzaines de rubans sonores en vue de réenregistrer d'après ce nouveau système les pièces folkloriques de la collection des cinq premières années, soit plus de 300 versions de chansons et une douzaine de contes ou légendes. Jusqu'à 1958, la section de la Société historique s'intéressant plus activement à la cueillette de documents oraux avait pris le nom de "Centre de folklore de Sudbury".

La recherche folklorique à l'Université de Sudbury

En 1958, l'Université de Sudbury s'organise et songe à incorporer la recherche de sa collection et de son technicien, le Père Lemieux, à condition que ladite Université continue le travail de recherche dans le domaine de la documentation orale. Au moment où l'Université de Sudbury prend possession de la collection, celle-ci contenait 76 heures

d'enregistrement (vitesse 3 3/4 pces), soit 800 versions de chansons et 67 contes et légendes, en plus de quelques mémoires de vieillards et cinq ou six rigodons de violoneux.

Au début de l'été 1958, l'Université accorde un budget de $7,000 pour activer les enquêtes et met une voiture à la disposition du directeur de la recherche folklorique. Six ou sept étudiants parcourent certains coins de la province, depuis Sault-Sainte-Marie jusqu'à Mattawa, pour visiter les meilleurs informateurs parmi les pionniers de la région. Le Père Lemieux se lance lui-même d'une façon systématique à la découverte de vieux informateurs à Sturgeon Falls et Cache Bay. Cette enquête de juillet à septembre 1958 fut assez fructueuse; elle nous apprit au moins que la cueillette de documentation orale pourrait occuper de nombreux enquêteurs pendant plusieurs années. On dressa des listes où les noms de dizaines de conteurs et de chanteurs nous indiquaient que la tâche était abondante.

En 1959, le Père Lemieux retourne à Laval, profiter de l'expérience et de la science de deux folkloristes éminents, MM. Luc Lacourcière et Marius Barbeau, et revient à Sudbury en 1961 avec un doctorat en Etudes canadiennes. La rédaction de sa thèse[5] et la préparation de sa soutenance l'obligent à de nombreuses enquêtes tant dans le Québec que dans le Manitoba et l'Ontario. Dès 1962, l'ancien "Centre de folklore de Sudbury" devient "l'Institut de folklore de l'Université de Sudbury". Depuis la fondation du Conseil des Arts du Canada (1957), une demande lui est adressée chaque année dans l'intérêt de la recherche folklorique, mais sans succès. En 1963, ledit Conseil octroie enfin $1,100 pour activer l'enquête, organiser la codification et la transcription des documents sonores. Cette subvention permet au Père Lemieux de s'adjoindre quelques étudiants qui, à temps partiel, viennent s'initier à l'organisation des fichiers, à l'enquête et à la transcription des contes et du texte littéraire des chansons.

De 1961 à 1965, le Père Lemieux enseigne l'Histoire à l'Université Laurentienne. La recherche folklorique n'occupe que ses loisirs et ses vacances d'été. Il démissionne, en 1965, pour aller enseigner, en 1966, 1967 et 1968, un semestre chaque année, à l'Université Laval (Québec). Depuis cette époque, il concentre le meilleur de son énergie à la recherche folklorique et à la publication.

Le Centre franco-ontarien de folklore

En 1972, l'Institut de folklore de l'Université de Sudbury prend le nom de *Centre Franco-Ontarien de Folklore*, après l'obtention d'une charte provinciale de Toronto. Cette charte confère à notre institution de recherche le droit d'administrer les fonds qu'elle peut recevoir, et la responsabilité de la documentation orale accumulée depuis 1948. Le Centre comprend un musée qui vise surtout à retracer les grandes étapes de notre culture canadienne; on y retrouve le moule à chandelle, le mousquet à ratelle jusqu'à une calculatrice mécanique (1940), en passant par les vieux phonographes Edison à cylindres ou à disques de bois ou de carton durci recouvert d'un enduit de cire.

A ce musée s'ajoute une bibliothèque spécialisée en vieux volumes, surtout du XIXe siècle, dans les domaines de l'histoire, de l'art, de la littérature et de la chanson folklorique tant française que canadienne. La documentation orale transcrite jusqu'à présent, dans le domaine du conte, de la légende et de la chanson, occupe un coin de cette bibliothèque, à côté des fichiers qui conduisent le chercheur au livre, à la documentation dactylographiée ou à la documentation sonore. Un autre local, contigu à la bibliothèque, renferme la collection de rubans sonores, de rubans magnétoscopiques, de cylindres et même de disques; ces disques de styles divers répondent aux différents modèles et différents systèmes de phonographes.

Le musée, en principe, n'est pas ouvert au public, faute de personnel. Cependant tous les visiteurs qui manifestent le désir d'y jeter un coup d'oeil peuvent le faire facilement. Plusieurs photographes et collaborateurs de revues canadiennes ont visité notre musée ou se proposent d'y venir dans le courant de l'été.

Reste le problème de la bibliothèque (phonothèque et discothèque) en relation avec les étudiants qui veulent s'y documenter. Le Centre signe, chaque année, une entente avec l'Université de Sudbury qui offre des cours en folklore, entente permettant aux étudiants de se présenter à la bibliothèque du Centre à certaines heures, pour consulter les documents transcrits, écouter les rubans sonores ou même emprunter certains volumes. Jusqu'à présent, assez peu d'étudiants ont abusé des facilités que le Centre leur accorde.

Utilisation de la documentation orale

La documentation orale a servi très tôt chez nous à différents usages. Nous avons mentionné deux publications (1949 et 1950) à base de chansons folkloriques, éditées par la Société historique du Nouvel-Ontario; le même organisme lancera deux autres publications, un peu plus tard (1953, 1958) reproduisant des contes recueillis chez les Franco-Ontariens.[6] Mais pendant toute cette période de tâtonnements dans la recherche et la publication, le Père Lemieux, alors professeur d'Humanités et d'Histoire au Collège Sacré-Coeur, se servait souvent d'une chanson pour souligner tel fait historique rapporté par une complainte médiévale, ou d'un conte folklorique pour y analyser un trait de civilisation d'une haute antiquité. C'est cette suite de parallèles entre les mythes antiques et le conte canadien qu'il publia en 1968.[7] En 1963, il avait publié quelques traits d'analyse sur la chanson et les chanteurs analphabètes de notre région francophone.[8] Les cours que le Père Lemieux donna à l'Université Laval (1965-1968), également ceux qu'il donna à l'Université Laurentienne de Sudbury (1972, 1973), étaient alimentés à même nos archives sonores. Quant au volume *Les jongleurs du billochet*, c'est le résumé d'une expérience de 25 ans de travail, où sont exposés une psychologie de l'enquête à domicile, en plus d'une série de souvenirs et de vues personnelles de l'auteur à propos du folklore.[9]

Mais l'oeuvre principale de nos archives sonores est la collection *Les vieux m'ont conté* publiée aux Editions Bellarmin de Montréal depuis 1973. Cette collection contient le texte authentique des conteurs en plus d'un texte remanié des contes folkloriques de nos paysans. Six tomes ont été publiés entre 1973 et 1976; le septième est actuellement sous presse. Donc, dans un mois à peine, notre Centre aura publié 170 récits, des contes et des légendes, annotés et analysés d'après le système international Aarne-Thompson. Nous croyons que dans 10 ans, notre collection aura atteint 27 ou 30 tomes, si nous publions les quelques 700 récits de nos archives.

Cette collection se répand peu à peu dans nos universités et commence à gagner le monde des enfants et des élèves de l'Ecole Secondaire, grâce aux bandes dessinées et au livre de poche — *Les contes de mon pays* — des Editions Héritage de Montréal. Ces deux dernières années, le Centre franco-ontarien de folklore a édité deux tomes du *Chansonnier franco-ontarien*,[10] contenant paroles et musique de 112 versions tirées de sa collection de près de 6,000 variantes.

Mentionnons, en passant, les multiples articles de journaux et de revues sur les travaux de notre Centre. Nous signalerons également quatre programmes enregistrés sur ruban magnétoscopique (adaptés actuellement au système video-cassette) *Le temps et l'espace du folklore*, programmes réalisés par l'Office de la télécommunication éducative de l'Ontario (OTEO), en 1970. Radio-Canada vint à plusieurs reprises, de 1973 à 1975, enregistrer des programmes de radio (v.g. 9 émissions d'une heure "Dans la mémoire des hommes", août 1975) et de télévision (v.g. Second Regard, T.V., 17 mars 1976), programmes basés sur les expériences pratiques du Père Lemieux, la documentation visuelle et sonore de notre musée et de notre phonothèque.

Comme nous l'avons signalé plus haut, l'Université de Sudbury offre deux demi-cours en folklore, depuis l'été 1975. Malgré la preuve de non-rentabilité, l'Université tient à offrir ces cours à cause de l'intérêt qu'y trouvent les étudiants de plusieurs départements de l'Université Laurentienne. A partir de septembre 1976, l'Université de Sudbury offrira 4

demi-cours sur des sujets relatifs à notre folklore francophone. Les cours dont il est question ici sont donnés au niveau du Baccalauréat. Des pourparlers ont été entamés entre l'Université d'Ottawa et l'Université Laurentienne à propos de certains crédits que les étudiants à la Maîtrise pourraient obtenir à Sudbury en vue du degré qui leur serait décerné par Ottawa. Le Père Lemieux a accepté au moins de dresser un programme et de donner trente heures de cours, si l'Université Laurentienne ne peut obtenir d'autre professeur. Même si un folkloriste étranger venait donner des cours, il pourrait difficilement s'en tirer en négligeant nos archives de documentation orale.

Projets

Dans le domaine des projets réalisables à assez brève échéance, nous soulignerons parmi les plus faciles, celui d'une série de causeries à l'Université d'Ottawa, sur des sujets de tradition orale, dans le cadre d'un cours sur la culture franco-ontarienne. Il s'agirait pour le Père Lemieux d'aller à Ottawa pendant une semaine ou deux, donner des conférences et présider à certaines discussions basées sur une documentation orale photocopiée ou réenregistrée, et même empruntée temporairement à notre musée. Nous insisterions surtout sur le travail de recherche dans la région de Hull et de la partie québécoise de l'Outaouais. Ceux que la recherche intéresse recevraient un entraînement plus poussé dans la psychologie de l'enquête à domicile. De cette façon, l'Université d'Ottawa, nous l'espérons, pourrait s'organiser des archives sonores et se former des professeurs dans le domaine de la tradition orale. A l'Université de Sudbury, depuis un an, au moins 55 étudiantes ont suivi le cours de technique d'enquête à domicile. Il serait très facile de procéder à des échanges d'étudiants de façon à aider ceux d'Ottawa à parfaire leur technique d'enquête folklorique dans leur région.

Un autre projet est à l'étude depuis une couple d'années. On nous a suggéré de créer un programme radiophonique qui comprendrait une série de contes folkloriques non pas racontés mais joués par des acteurs devant le microphone d'un studio. Un narrateur introduirait les personnages et les laisserait s'exprimer à la façon du roi, de la princesse, de Ti-Jean ou du géant Brigandin. Il faudrait écrire les scénarios, et surtout découvrir la vraie formule de ce genre littéraire transposé sur les ondes. C'est un genre assez différent du théâtre. Quel langage, par exemple, parlera le roi en s'adressant à Ti-Jean-Poilu qui vient de sortir de sa caverne? Quel langage parleront les géants entre eux? Il faudra tenir compte des exigences concrètes de la station radiophonique pour répondre à l'obligation des annonces publicitaires, et pour ce, savoir abréger ou prolonger certains épisodes sans trahir la matière du conte. Il faudra souvent faire usage du bruitage pour accentuer l'atmosphère mystérieuse de telle situation. Ce projet, nous le savons, serait bénéfique pour la population locale, si nous parvenions dans la rédaction des scénarios à atteindre une certaine tenue artistique acceptable par un gérant de station radiophonique. Il nous faudrait produire quinze ou vingt minutes de ruban sonore pour fournir la preuve de l'intérêt d'un tel programme. Nous jugeons qu'il faudrait risquer un investissement de $8,000 à $10,000 avant d'être en possession d'une technique qui rendrait le projet rentable ou au moins viable. Des contes de la région joués à la radio augmenteraient certainement la fierté de notre population francophone pour cette littérature orale des siècles passés. Et qui nous dit que ces programmes n'intéressaient pas d'autres milieux francophones du pays?

Plusieurs lecteurs de nos livres de contes nous ont demandé ou plutôt suggéré de publier sur cassette le texte sonore des récits publiés dans notre collection. La première suggestion est venue de gérants de maisons de vieillards du Québec. Une autre demande nous a été faite verbalement par des principaux d'écoles francophones ontariennes; ces mêmes institutions attendent de nous l'édition d'un livre de poche, contenant la version remaniée en français moderne, d'un certain nombre de nos contes. Les Editions Héritage de Montréal viennent de répondre en partie à ce besoin en lançant la collection *Contes de mon pays*. Nous espérons que, en 1976 le projet d'édition de cassettes se réalise. Il nous reste à prendre

une décision entre deux techniques: faire dire le texte original par un acteur professionnel capable de reproduire l'accent paysan, ou reprendre le texte original enregistré 20 ou 25 ans plus tôt sur ruban sonore. La décision peut être lourde de conséquence, surtout à cause du coût différent de l'un ou l'autre système.

Nous faisons part ici d'un projet très long à réaliser, très coûteux, mais qui serait d'une grande importance dans une université. Ce projet est relatif à l'enseignement de notre civilisation paysanne du siècle dernier. Pour donner une notion rapide et concrète de l'organisation de la vie en forêt, dans le village ou sur la ferme... il faudrait reconstituer, à l'échelle réduite, les bâtisses (maisons, églises de style ancien, grange, bergerie...) du paysan, de l'entrepreneur de coupe de bois en forêt, les instruments de travail, les voitures, les différentes sources d'énergie (moulin à vent, à eau, moulin à scie, à farine, le "piloteux" (horse power), les moyens de locomotion (hiver, été), canot, bateau à voiles, à aubes (mu par un treuil et des chevaux, dans la cale (horse boat), les différentes techniques de construction (pierre, poutres rondes, équarries, encoignures à queue d'aronde, les toits en écorce de bouleau, en tuiles-souches), systèmes d'approvisionnement d'eau, au village, à la ferme (puits à brimbale, pompe à bras...).

Il faudrait d'abord photographier tout ce qui reste de vieilles reliques dans nos campagnes (moulins, caveaux à légumes), ensuite questionner nos vieilles gens, reconstituer sur papier les anciens outils dont ils se sont servis, les anciennes bâtisses qu'ils ont érigées ou vues au cours de leur jeunesse; faire des plans de chaque pièce... et trouver de vieux artisans (aidés de jeunes) qui reproduiraient ces outils, ces bâtisses, ces bateaux... à échelle réduite.

Ces pièces, qui représenteraient des tranches de civilisation canadienne, seraient placées dans un musée pédagogique; à l'heure de la leçon sur la civilisation paysanne, le professeur apporterait en classe, sur une table roulante, les outils, les pièces qui illustreraient tel point de nos coutumes ou de nos techniques ancestrales. Dans une heure ou même moins, l'étudiant saisirait de ses yeux le style de vie des pionniers; il pourrait en parler, utiliser ces notions concrètes dans un roman, dans un article, dans un programme, sans crainte de commettre d'anachronisme.

Nous ne nous faisons pas illusion, c'est un projet qui prendra beaucoup de temps, mais qui pourrait se répartir sur plusieurs années. Il y aurait matière à intéresser et à fournir du travail à des centaines d'étudiants pendant plusieurs étés... Reste à trouver et à alerter les collaborateurs. Nous trouverions, dans les maisons de vieillards ou parmi nos retraités, des aides précieux et que ce travail replongerait dans l'athmosphère du passé. Deux ou trois fonctionnaires fédéraux auxquels nous avons décrit le projet ont trouvé que ce serait un remède merveilleux contre la maladie générale des vieillards qui se sentent inutiles à la société; un autre fonctionnaire nous a dit que ce serait un plan très discret et très efficace pour diminuer le fossé qui sépare les générations. Les étudiants entre autres — nous en avons la preuve — sont prêts à reconnaître le génie des pionniers quand leur talent apparaît dans une technique ou un outil adapté à telle tâche.

Nous terminerons la liste de nos projets par un plan d'ordre pédagogique que nous considérons comme possible et relativement facile, étant donné notre documentation assez abondante. Nous songeons, quand nous en aurons le loisir, de mettre à point une méthode de lecture musicale en utilisant nos chansons folkloriques de style modal. Nous avons déjà utilisé cette méthode en partant de la musique grégorienne. Il serait assez facile de faire le raccordement de cette méthode pédagogique avec la chanson folklorique modale de nos chanteurs locaux. Nous songeons aussi à collaborer à un cours sur *la chanson* à l'aide d'une certaine partie de nos chansons qui rappellent le Moyen Age ou la Renaissance. Il y aurait beaucoup à apprendre à nos jeunes chansonniers en leur montrant ce qu'il faut éviter, ce qu'il faut imiter des compositions du passé. Si un certain nombre de jeunes "artistes" pouvaient seulement saisir le sens naturel de *l'isorythmie* chez nos bardes paysans, ils livreraient à notre génération des chansons parfois plus intelligibles et plus artistiques. Ce

serait, croyons-nous, une façon très pratique de collaborer à l'amélioration de notre culture franco-ontarienne.

La finance

On parle rarement de recherche intensive sans mentionner le côté financier. Nous n'insisterons pas sur les 15 premières années de nos recherches, époque où nous n'avons pas reçu un seul sou de subvention. C'est en 1963 seulement que le Conseil des Arts du Canada nous accorda une somme de $1,100 pour encourager l'organisation des fichiers et la transcription des textes sonores. Entre 1963 et 1975, nous avons reçu du Conseil des Arts du Canada, du Conseil des Arts de l'Ontario et du Ministère de l'Education d'Ontario près de $83,000. De 1948 à 1975, nous avons investi au-delà de $700,000 dans le but de venir en aide à l'étude de la culture canadienne-française. A une époque (1950) où assez peu d'universitaires et d'écrivains croyaient en la valeur de la *tradition orale*, nous avons utilisé des locaux, payé des assurances, acheté de l'outillage... pour que la génération de l'an 2000 puisse s'abreuver plus facilement à la source culturelle du folklore. Aujourd'hui nous avons la consolation de constater que nos compatriotes, artistes intellectuels ou ouvriers manuels, se tournent avec sympathie vers les archives sonores que nous avons constituées dans le silence et la pauvreté. Notre tenacité a été en partie récompensée par l'octroi de subventions du Conseil des Arts du Canada pour 1976, 1977 et 1978, soit environ $175,000 pour préparer des manuscrits de contes, reprendre le rythme de nos enquêtes folkloriques et faire l'inventaire de tout le matériel musical dans les revues, les disques ou les cylindres, matériel recueilli par notre Centre franco-ontarien de folklore. Notre but n'est pas de montrer au public que nous travaillons; nous visons surtout à former quelques chercheurs qui puissent collaborer plus activement à l'étude de notre culture canadienne-française. Nous n'en sommes qu'à la publication de nos documents. Il restera une foule d'études sociologiques, linguistiques, littéraires et historiques à entreprendre à partir de cette documentation. Le conseil des Arts du Canada, en approuvant notre dernier projet de recherche folklorique, a insisté pour que nous favorisions d'abord les étudiants à plein temps en vue de découvrir parmi eux les chercheurs de demain.

Tentative de diversifier la cueillette des documents oraux.

Nos archives ne possèdent pas une documentation orale très diversifiée; les conditions difficiles de nos quinze premières années de recherche nous ont forcés à aller de préférence vers les conteurs et les chanteurs. La plus grande partie de nos documents est formée de contes, de légendes, de versions de chansons et de rigodons de violoneux. Ces derniers temps, quelques enquêteurs-novices se sont attaqués à l'enquête dans le domaine des croyances et des recettes de cuisine, des vieux remèdes et des techniques artisanales relatives au tissage ou au tricotage. Depuis 1969, nous avons enregistré environ 22 heures de ruban magnétoscopique dont 18 heures chez les conteurs, et 4 heures chez les chanteurs ou les artisans capables d'expliquer leur technique propre. Un de nos rubans contenant une technique de laçage de raquettes a été adroitement exploité par le Père Roger Lavoie qui a produit un fascicule de belle tenue scientifique.[11] Nous tenterons bientôt, avec l'aide d'un groupe de danseurs, de faire une enquête sur la danse paysanne, au moyen du magnétoscope muni de deux ou trois caméras; nous pourrons ensuite étudier en studio et essayer de reproduire la chorégraphie de ces danses ancestrales.

Conclusion

Le champ d'enquête est très vaste dans le domaine folklorique. Nous n'avons pas l'impression d'avoir accompli une oeuvre parfaite, mais nous avons au moins essayé de sauver le plus possible de notre patrimoine culturel. Il reste encore beaucoup de documentation à recueillir, à publier et à étudier. L'Université de Sudbury a commencé à

donner des cours en folklore, d'autres institutions sont à la veille de se lancer dans la même aventure pédagogique. Nos archives ont commencé à produire quelques oeuvres timides pour mieux faire connaître notre milieu. La jeune génération, espérons-le, tiendra compte au moins de notre bonne volonté et viendra prendre la relève dans un avenir prochain.

Notes

[1] Arnold Van Gennep. *Manuel de folklore français*. A. Picard, Paris, 1943. Tome premier, I, "Les noms du folklore", p. 6ss.

[2] *Arts et traditions populaires*, revue trimestrielle de la Société d'ethnographie française. P.U.F., Paris, 1953.

[3] *Revue d'histoire et de traditions populaires de la Gaspésie*, revue trimestrielle publiée par la Société historique de la Gaspésie, Gaspé, Québec.

[4] Germain Lemieux. *Chansons I*. Documents historiques no 20, Société historique du Nouvel-Ontario, Sudbury, Ont., 1949. *Chansons II*, même éditeur, même lieu, 1950.

[5] ——. *Placide-Eustache. Sources et parallèles du conte-type 938*. Les presses de l'Université Laval, Québec. Dans la série Les Archives de folklore, no 10.

[6] ——. *Contes franco-ontariens I*. Documents historiques no 25; Société historique du Nouvel-Ontario, Sudbury, Ont. 1953.

[7] ——. *Contes franco-ontariens II*. Documents historiques no 35; même éditeur, 1958.

[8] ——. *Chanteurs franco-ontariens et leurs chansons*. Documents historiques nos 44-45, même éditeur, 1968.

[9] ——. *Les jongleurs du billochet*. Editions Bellarmin, Montréal, Maisonneuve et Larose, Paris, 1972.

[10] ——. *Chansonnier franco-ontarien 1*. Centre franco-ontarien, Sudbury, 1974; *Chansonnier franco-ontarien 2*, même éditeur, 1975.

[11] Roger Lavoie. *La raquette*. Documents historiques no 65. Société historique du Nouvel-Ontario, Sudbury, Ont., 1975.

L'ESPACE COSMIQUE DANS LE THEATRE D'AIME CESAIRE

Frederick Ivor Case

Une étude approfondie des recherches faites sur le théâtre d'Aimé Césaire révèle trois considérations principales de la critique:

a) celle de l'idéologie du dramaturge;
b) celle de la structure dramatique des pièces;
c) celle du personnage héroïque.[1]

Nous reconnaissons la valeur de telles analyses tout en signalant qu'elles sont trop limitées pour identifier les procédés dramatiques employés par Césaire et pour identifier ses intentions.

Ce qui manque, dans la plupart des analyses produites jusqu'ici, c'est la compréhension et l'appréciation de l'espace cosmique dans les pièces d'Aimé Césaire.

Dans ce travail nous essayons de montrer la configuration de l'espace cosmique et les éléments qui en constituent la cristallisation. Pour ce faire nous étudions la pièce *Et les chiens se taisaient*,[2] la première des quatre pièces de Césaire. Nous avons déjà consacré un travail aux vaudoux dans *La tragédie du roi Christophe*[3] et nous étudions, de même optique, les deux dernières pièces[4] de Césaire dans un travail qui paraîtra prochainement.

En choisissant pour notre étude la première pièce de Césaire nous avons voulu souligner l'existence, dans son oeuvre dramatique, d'une structure cosmique bien définie.

Publié en 1946, *Et les chiens se taisaient*, fut conçu comme un long poème dramatique.[5] Il a fallu attendre dix ans, la publication de l'arrangement théâtral de la pièce. Nous avons choisi ce dernier texte comme point de départ pour notre analyse.

L'action de la pièce se déroule dans ce que Césaire appelle une "vaste prison collective".[6] Mais, déjà, au cours du lever de rideau on a dépassé les murs de la prison dans les paroles de l'Echo, lesquelles situent le Rebelle "dans cet univers invalide..."(7)

S'adressant à l'exploiteur blanc, l'Echo précise qu'il s'agit de "ton monde de viol".(8) Le Rebelle, esclave supplicié, qui attend l'exécution, déclare:

> ...Il n'y a pas dans le monde un pauvre type lynché, un pauvre homme torturé, en qui je ne sois pas assassiné et humilié.(70)

Il admet, par ces propos, le caractère universel de ses souffrances et il établit les liens qui existent entre lui-même, les autres habitants de sa "vaste prison collective, peuplée de nègres candidats à la folie et à la mort"[7] et tous les damnés de la terre. Le monde produit par l'impérialisme raciste se caractérise par les antagonismes de classe et de race. Comme Césaire a écrit ailleurs:[8]

> Entre colonisateur et colonisé, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, l'impôt, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance, la morgue, la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilies.
>
> (*Discours*/21)

La déshumanisation progressive de l'exploité, dans l'esprit de l'exploiteur, rabaisse celui-ci à un niveau de barbarisme qui menace ses propres institutions sociales et politiques. L'air fanfaron, l'extension de la corruption et l'abus de la technologie deviennent les

caractéristiques majeures du colonisateur.[9] La signification imposée au monde par l'esclavage et le colonialisme ne tient pas compte de l'interdépendance des forces naturelles, humaines et psychiques.

Arrogant et voleur, dans *Et les chiens se taisaient*, l'Administrateur se justifie les actes ainsi:

> Et qui donc sans nous recenserait les peuples et comptabiliserait le monde? (11)

En cherchant à réduire le monde à des calculs stériles et en perdant de vue les qualités humaines de sa propre civilisation, l'Administrateur, tout en se réclamant de l'Histoire (avec H majuscule) crée un monde de tortures et de misère où son Dieu devient son complice:

> Et nous leur aurions volé cette terre?
> Ah! non! et ce n'est pas la même chose nous l'avons prise!
> A qui?
> A personne!
> Dieu nous l'a donnée...(10)

Cette attitude hypocrite des conquérants a provoqué ces mots de Lumumba dans la pièce *Une saison au Congo*:[10]

> Mais ce n'est pas seulement Dieu, que les blancs ont confisqué à leur profit, et ce n'est pas seulement Dieu, que les blancs ont thésaurisé!

Ainsi, dans le monde du conquérant blanc, tout est réductible. Dans sa prison, le Rebelle reconnaît l'infériorisation de son monde par l'Autre, il reconnaît les limites de la vision du monde des colons et il vit le dépassement de leur vision comme il vit le dépassement de la prison. Refusant les entraves de la haine, le héros définit les limites de son propre monde à lui:[11]

> Je suppose que le monde soit une forêt. Bon!
> Il y a des baobabs, du chêne vif, des sapins noirs, du noyer blanc:
> Je veux qu'ils poussent tous, bien fermes et drus, différents de bois, de port, de couleur, mais pareillement pleins de sève et sans que l'un empiète sur l'autre,
> différents à leur base
> mais oh!
> (Extatique)
> que leur tête se rejoigne oui très haut dans l'éther égal à ne former pour tous
> qu'un seul toit.(56)

Ici il ne s'agit pas de réduire ni d'analyser mais de produire la synthèse, d'ériger une structure harmonieuse et interdépendante. Dans sa propre existence le Rebelle est conscient des rapports spirituels qui déterminent son état d'âme. Au moment de désespoir et de sa plus grande dépression il dit:

> L'Afrique dort, ne parlez pas, ne riez pas. L'Afrique saigne, ma mère
> L'Afrique s'ouvre fracassée à une rigole de vermines à l'envahissement stérile des spermatozoïdes du viol.(39)

De même manière, et Christophe et Lumumba pleurent l'Afrique enchaînée.[12] Le héros césairien, nègre courageux et lucide ne renie jamais sa mère l'Afrique. Pour lui la libération du nègre dans le monde dépend directement de la libération de l'Afrique.[13] Il retrouvera toujours au fond de son âme "l'antique silex, le vieil amadou déposé par l'Afrique".(77)

Il est donc évident que dans les références à Ouagadougou, Djénné, Tombouctou, aux fleuves Congo et Mississipi, à la Martinique et à la Jamaïque, Césaire tente de situer l'Africain dans con contexte mondial.[15] La transcendance de la prison et des îles de la Caraïbe est d'autant plus frappante que la pièce se termine sur une vision apparemment exotique de cette région. Dans son ouvrage sur le théâtre d'Aimé Césaire, Rodney Harris demande:[16] "Comment interpréter cette vision sereine, sinon comme un symbole d'espoir: l'espoir du jour nouveau qui naîtra de l'action du Rebelle? " Nous ne pouvons pas être d'accord avec une telle interprétation. Les paroles de Césaire dans le *Cahier d'un retour au pays natal* et certains propos de Christophe dans *La tragédie du roi Christophe* nous suggèrent que l'intention du dramaturge est purement et simplement ironique.[17] En effet la vision exotique n'est qu'apparence, les îles étant un bagne colonialiste. La prison, surveillée par Anubis, divinité de la mort,[18] n'est que le microcosime de la société des îles et de cette vaste nécropole produite par le colonialisme esclavagiste.

Si les rapports entre l'Afrique et l'Amérique sont exposés sans ambiguïté il va de même pour ceux qui ont été établis par la force des armes entre l'Europe d'une part et l'Afrique et l'Amérique d'autre part. Césaire avait déjà élaboré ces thèmes dans le *Cahier d'un retour au pays natal*[19] et s'il répète la notion de notre suspension entre l'Afrique et l'Europe, et ceci en terre américaine, c'est parce qu'elle correspond à la réalité d'une aliénation à la fois psychique et psychologique que nous avons subie.

Pour l'Africain déraciné et transporté aux Amériques le seul salut immédiat résidait dans les possibilités de se révolter et de s'intégrer dans la vie naturelle qui l'entourait — choix que le Rebelle a pris.[20]

Ce que nous voyons, donc, c'est l'intensification de la vie, par la révolte, contre ses manifestations moins positives et la découverte d'une existence intime avec tous les éléments naturels.

Dans le discours qui coïncide avec le lever du rideau, l'Echo précise l'étendu et la profondeur de sensibilité qui rattachent le Rebelle au monde. l'Echo prédit la mort du Rebelle ainsi:

> ...Qu'il va mourir comme cela est écrit en filigrane dans le vent et dans le sable par le sabot des chevaux sauvages et les boucles des rivières...(7)

L'énumération de "vent", "sable", "chevaux", et "rivières" est, en effet, l'invocation de quatre éléments essentiels de la vie. La notion de la force vitale de ces éléments est reprise dans le paragraphe suivant où l'Echo déclare:

> Gibier de morgue ce ne sont pas des larmes qui te conviennent, ce sont les faucons de mes poings et mes pensées de silex, c'est ma muette invocation vers les dieux du désastre.

Ainsi, au début de la pièce, la configuration des rapports cosmiques en profondeur a été définie. Ayant nommé le vent, la terre, l'animal et l'eau comme participants de la vie du Rebelle, le dramaturge se tourne vers trois attributs distinctifs de l'homme, intimement reliés aux réalités naturelles et psychiques.

1) Les faucons de mes poings — le faucon est un oiseau totémique de première importance,[21] il est également connu comme oiseau de proie rapace. La force de l'image provient premièrement de la puissance naturelle et psychique du faucon et deuxièmement de la puissance avec laquelle on associe les poings de l'homme. Il est également important de signaler que dans la fauconnerie il existe l'expression "faucon au poing". Nous identifions le faucon comme oiseau-totem mais le mot signifie aussi un petit canon employé entre les 15° et 17° siècles en Europe. Dans ses écrits, Césaire emploie plus souvent le mot "épervier" que "faucon" pour

désigner l'oiseau-totem. Donc il est fort probable que dans ce passage, l'ambiguïté ait été voulue.

2) Mes pensées de silex — l'attribut humain — les pensées — participe de la nature de ce qui est dur et durable — le silex — pierre que Césaire avait déjà associée avec ses racines africaines dans le *Cahier d'un retour au pays natal*. Cette pierre pourrait facilement être le silex pyromaque, ce qu'on appelle vulgairement pierre à feu ou pierre à fusil. Dans l'oeuvre de Césaire le feu est un élément très important et dans le contexte de la pièce que nous étudions la pensée représente autant d'intransigeance que de souffle purificateur et vital.[22]

3) ma muette invocation vers les dieux du désastre — la contradiction évidente entre l'adjectif et le substantif — "muette" et "invocation" (procédé stylistique très commun dans l'oeuvre de Césaire), est reprise dans "dieux" et "désastre"! Comme nous verrons plus loin, dans ce travail, la parole étant sacrée, elle est capable de produire et de transformer. Elle est aussi réalisation de la volonté des divinités sur terre. L'invocation restera muette parce qu'elle s'adresse vers les dieux du désastre — c'est-à-dire les Blancs — plutôt que vers les divinités africaines. Mais parce qu'elle a été intériorisée la parole s'est intensifiée dans sa signification. Dans la phrase suivant celle que nous venons de citer, l'Echo interpelle:

> **Architecte aux yeux bleus**
> **je te défie.**

Ayant déjà énuméré les éléments principaux de son ontologie, l'Echo reproche au blanc le fait qu'il est "sourd aux choses clair comme l'arbre mais fermé comme une cuirasse! (8) Nous avons déjà remarqué que Césaire a pu voir dans la forêt l'image microcosmique d'un meilleur monde humain. Partout dans son oeuvre on retrouve l'image végétale comme élaboration de la condition humaine. Il est donc facile de comprendre pourquoi il explique la déshumanisation de l'Européen en le décrivant comme "sourd aux choses clair comme l'arbre mais fermé comme une cuirasse! " Ici Césaire rejoint les autochtones de ce continent qui ne cessent pas de dénoncer les étrangers qui ont violé la terre et pollué l'air par leur manque de respect et de sensibilité envers l'univers naturel qui nous entoure.

Au début de la pièce l'Echo interpelle l'Européen en le qualifiant de "architecte... à la parole bleue de champignon et d'acier"(8) Césaire fait référence à deux aspects du progrès technologique qui contribuent à la mort de notre planète. Le développement de l'énergie nucléaire pour des fins très douteuses et la surproduction de l'acier n'ont pas allégé la souffrance humaine et n'ont nullement contribué à la fraternité humaine. Pourtant, dans le monde du colonisateur, ces aspects du progrès technologique servent d'indices de la civilisation et de l'intelligence.

> **A l'Acte II, après l'évanouissement du Rebelle, le Récitant demande "laissez-le mûrir dans la belle gousse du sommeil".(49)**

Cette image appartient à toute une série de métaphores et de juxtapositions d'où la comparaison est bannie. Parfaitement intégré dans le monde végétal, l'homme agit et réfléchit dans un espace cosmique étendu et profond.

Dans la pièce, le Rebelle a connu deux baptêmes, celui du sang du maître blanc qu'il a tué et celui de la terre versée sur la tête et la nuque. C'est lui-même qui prononce les paroles du baptême:

> **Terre farineuse, lait de ma mère, chaud sur ma nuque, ruisseau riche, demi ténèbres, exige, dirige...(74)**

A part l'idée de renaissance et de redécouverte de forces qui donne signification à cet acte, la terre nourrit (lait de ma mère), elle réconforte (chaud sur ma nuque), elle purifie et rend la vie (ruisseau riche) et elle renferme (demi-ténèbres). En s'adressant à la terre, le Rebelle dépasse et le moment et la prison pour entrevoir son destin. Immédiatement après, au début de l'Acte III il salue les "ténèbres du cachot" et établit ainsi le lien avec ses paroles au premier acte où il avait dit:

> J'ai capté dans l'espace d'extraordinaires messages...(15)

Nous ne nous plongeons pas dans un monde fantastique de sorcellerie mais dans la dimension psychique africaine. La prison dans *Et les chiens se taisaient* est peuplée d'êtres spirituels qui communiquent avec l'homme et s'intéressent à son sort. En effet, le Rebelle dépend de leur force et de leur appui.[23] On a trop souvent négligé d'insister sur la présence psychique dans le théâtre d'Aimé Césaire. Nous avons déjà traité de ce sujet dans un article sur *La tragédie du roi Christophe* et, dans la pièce que nous étudions, si les références sont moins exactes et les allusions moins fréquentes, les morts, les divinités et les forces spirituelles ne sont pas moins importantes. La divinité Horus/Anubis, invoqué au premier acte, tout en gardant les caractéristiques classiques de l'antiquité égyptienne, approfondit l'expérience du héros qui, dans l'espace, rejoint l'Afrique et, dans le temps, rejoint l'antiquité africaine.

Dans *La tragédie du roi Christophe* une autre divinité de la mort, Baron Samedi, joue un rôle analogue. Mais l'importance de cette présence est d'autant plus grande dans *Et les chiens se taisaient* que le Rebelle est enfermé dans un espace clos. Il y a donc un approfondissement de l'expérience spirituelle. Quand nous considérons que Horus/Anubis régnait sur l'Autre Monde (souterrain) par lequel passait le soleil, dans un trajet ouest-est, et que la pièce se termine avec la vision des Antilles scintillant dans l'aube, on voit la grande importance symbolique de "la prison".

La certitude de sa vie spirituelle et de ses racines africaines accordent à ses paroles une portée psychique que le Rebelle définit ainsi:

> ma parole puissance de feu
> ma parole brisant la joue des tombes des cendres des lanternes
> ma parole qu'aucune chimie ne saurait apprivoiser ni ceindre(46)

Ces vers anaphoriques dans lesquels la répétition à la fois phonique et sémantique, produit un effet incantatoire, sont caractéristiques du style de Césaire.

Voici ce qu'écrit le Professeur Obenga dans son livre *l'Afrique dans l'Antiquité, Egypte pharaonique — Afrique noire:*[24]

> La bouche clame et proclame le nom de toutes choses et toute chose apparaît ainsi; véritablement. La voix rend en *proclamant*, en disant haut le nom de *ce sur quoi* porte le discours divin. Toute *Présence* est par conséquent *à la suite de* l'ouverture de la voix.

Si l'on applique l'explication d'Obenga aux paroles du Rebelle on découvre une signification philosophique au-delà des considérations purement dramatiques. L'insistance litanique sur "ma parole" identifie et l'élément et sa source. Les capacités de cette parole énoncée deviennent sa propre définition. Notons que la parole est "puissance" de feu et, par conséquent, la force qui engendre et qui maintient le feu. Elle est aussi feu... C'est-à-dire que le vers "ma parole puissance de feu" signifie à la fois "ma parole qui est puissance de feu" et "ma parole-puissance faite de feu". Nous avons déjà parlé du feu comme élément purificateur et souffle vital. La parole transcende et produit. Elle est instrument, outil et action. Elle est irréductible. Ceci nous explique pourquoi et comment la mère du Rebelle est

morte ou évanouie au deuxième acte.(72) Elle ne reconnaît plus les paroles de son fils qui s'est endurci envers elle et qui parle de l'acte libérateur de l'assassinat du maître.

La blessure infligée à la mère appelle un châtiment et le Rebelle est aveuglé. Il jouit désormais d'une lucidité d'autant plus nette. Une lucidité qui produit des moments d'angoisse avant sa mort mais qui n'occasionne jamais l'angoisse devant la mort. Vers le début de la pièce le Rebelle demande:

> Qu'est-ce mourir sinon la face pierreuse de la découverte, le voyage hors de la semaine et de la couleur à l'envers du soleil? (12)

La mort est donc continuation de la vie dans le dépassement de la temporalité et de l'espace. L'homme participe en tous lieux de l'essence vitale. Il est aussi évident que, dans le contexte de la pièce, la mort du héros se revêt d'une signification particulière parce qu'elle est liée à l'idée de libération.

Nous avons essayé de retracer, dans cette brève communication, les dimensions de l'espace cosmique dans l'oeuvre théâtrale d'Aimé Césaire. ***Et les chiens se taisaient*** est la première de quatre pièces écrites par Césaire. Pourtant, elle est issue des sources qui ont produites le *Cahier d'un retour au pays natal* — long poème hermétique et très profond dans le domaine de l'exploration de la personnalité de l'homme déraciné. L'étude de la pièce ***Et les chiens se taisaient*** présente autant de difficultés que celle du *Cahier*... tandis que les trois pièces postérieures deviennent de plus en plus faciles à comprendre et à apprécier. Ces trois dernières pièces sont, donc, à la portée du peuple et servent à analyser le néo-colonialisme et les forces qui l'appuient. La très grande valeur de la première pièce, c'est qu'elle a établit les bases philosophiques et les dimensions idéologiques de celles qui la suivent. Nous signalons maintenant les deux perspectives, horizontale et verticale de l'espace cosmique césairien, perspectives que nous retrouvons dans toutes les pièces, perspective cosmique horizontale, (c'est-à-dire la dimension terrestre):

- la terre;
- la vie végétale, animale;
- les eaux, l'atmosphère terrestre; le soleil, la lune, les étoiles;
- les phénomènes inanimés — montagnes, rochers et ainsi de suite;
- l'Afrique/les Amériques;
- la vie intellectuelle, psychologique et sociale de l'homme;
- l'appartenance ethnique africaine;
- la fraternité universelle de tous les opprimés de la terre.

Perspective cosmique verticale (la dimension psychique):

- l'héritage africain (ethnie, histoire, culture, souffrance);
- les présences psychiques;
- le dépassement de la conjoncture;
- la libération et la mort comprises dans un contexte africain étendu (spatial et temporel);
- l'universalité (dans le temps et dans l'espace) de la souffrance des opprimés de la terre.

Les détails historiques particuliers et les circonstances socio-économiques particulières des pièces deviennent les variables dramatiques. La ***Weltanshauung*** du dramaturge fait que son idéologie est filtrée à travers les perspectives cosmiques qui forment l'infrastructure de toutes les pièces.

La structure de la pièce césairienne respecte, ainsi, la vision du monde des Africains et des Antillais pour qui elle a été apparemment écrite. La religiosité africaine et antillaise est bien connue et, comme Price-Mars et Jacques Roumain essayent de montrer dans leur oeuvre,[26] elle ne doit pas être reniée mais mise au service du peuple dans un contexte

idéologique bien défini. *Et les chiens se taisaient* a été publié en 1946, deux ans après le séjour de Césaire en Haïti. Peut-être le Martiniquais ne fait-il que l'élaboration littéraire des thèses des Haïtiens. On attend toujours la réalisation sociale et idéologique de leurs théories.

Dans la conjoncture actuelle où Africains et Antillais entreprennent la libération d'une manière compréhensive, l'apport de Césaire ne peut pas se limiter à la littérature. La redécouverte, la compréhension et le respect des perspectives traditionnelles ont leur rôle à jouer dans la formation idéologique d'un peuple. La construction d'un socialisme révolutionnaire ne nécessite pas l'élimination de l'identité socio-culturelle d'un peuple. Au contraire, la révolution socialiste lui offre de nouveaux moyens pour exprimer cette identité.

Notes

[1] Voir les ouvrages suivants: Rodney E. Harris, *L'Humanisme dans le théâtre d'Aimé Césaire*, Ottawa, Editions Naaman, 1973; L. Kesteloot et B. Kotchy, *Aimé Césaire, l'homme et l'oeuvre*, Paris, Présence Africaine, 1973, pp 127-224; F.I. Case, "Le théâtre d'Aimé Césaire", *Revue Romane*, Tome X, Fasc. 1, 1975, pp 1-16; Georges Ngal, "Le théâtre d'Aimé Césaire: une dramaturgie de la décolonisation," *Revue des sciences humaines*, No. XXV, 1970, pp 613-636.

[2] A. Césaire, *Et les chiens se taisaient*, Paris, Présence Africaine, 1956. Nous utilisons cette édition dans notre travail. La version originale parut en 1946 chez Gallimard avec un recueil de poèmes sous un titre général: *Les armes miraculeuses*.

[3] ——, *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence Africaine, 1970. Première édition: 1963.

[4] ——, *Une saison au Congo*, Paris, Seuil, 1973. Première édition: 1966: *Une tempête*, Paris, Seuil, 1969.

[5] J. Sieger, "Entretien avec Aimé Césaire" *Afrique*, No. 5, octobre 1961, pp 64-67.

[6] A. Césaire, *Et les chiens se taisaient*, p. 9. Toutes les références à ce texte seront indiquées par un chiffre entre paranthèses.

[7] En général, le peuple est absent de la pièce césairienne. Ceux qui assistent à l'humiliation et à la mort du Rebelle restent des ombres sans voix et sans réalité concrète.

[8] A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.

[9] F. Fanon, *Les damnés de la Terre*, Paris, Maspero, 1968, pp 229-233.

[10] A. Césaire, *Une saison au Congo*/94. Nous avons consacré un autre travail à cet aspect de l'oeuvre de Césaire. Voir F.I. Case, "Aimé Césaire et l'Occident chrétien," *L'esprit créateur*, Vol. X, No. 3, 1970, pp 242-256.

[11] Dans le *Cahier...*/125 nous lisons:

> Et soyez l'arbre de nos mains!
> il tourne, pour tous, les blessures incises en son tronc
> pour tous le sol travaille
> et griserie vers les branches de précipitation parfumée!

[12] Voir *La tragédie du roi Christophe*/49; *Une saison au Congo*/95.

[13] A. Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence Africaine, 1956, p. 15:...

> Et pourtant cette Afrique Noire, la mère de notre culture et de notre civilisation antillaise, c'est d'elle que j'attends la régénération des Antilles; pas de l'Europe qui ne peut que parfaire notre aliénation, mais de l'Afrique qui seule peut revitaliser, repersonnaliser les Antilles.

[14] Voir *Cahier...*/97 et *Une saison au Congo*/67 pour d'autres références au silex.

[15] De même, dans le *Cahier...*, Césaire parle de Bordeaux, Nantes, Liverpool, New York, San Francisco; Virginie, Tennessee, Georgie, Alabama; Ghana, Dahomey, Tombouctou, Djénné; il parle également d'Haïti, Guadeloupe, de la Havane, etc.

[16] Harris, *op. cit.*/67.

[17] Si le *Cahier...* se termine sur un ton très optimiste il s'agit pourtant, d'une révolution qui est *en train de* se produire. Dans les dernières pages du poème (les pages 147-155) il n'y a rien qui suggère que le poète est arrivé à la réalisation de son rêve. Le poète s'envole mais dans la réalité des choses rien n'a changé. L'apothéose de Christophe (voir Case, *Les vodoun...*/20-24) contraste avec les scènes qui précèdent la scène 9 de l'Acte III, et avec la confusion que nous savons existait au moment de la mort du roi. La vision poétique de la fin de ces ouvrages est trop individualiste pour mériter une interprétation générale. Nous savons, comme Césaire le sait aussi, que le jour nouveau naîtra de l'action collective et jamais de l'action d'un seul homme, qui que ce soit.

[18] Nous avons identifié le personnage décrit par le Choeur (*Et les chiens.../31*) comme Anubis, divinité de la mort égyptienne. Comme Anubis est souvent assimilé à Horus et que la description césairienne porte des caractéristiques des deux divinités nous nous référons désormais à Horus/Anubis en parlant de la divinité de la mort.

[19] Voir Aliko Songolo, *Le surréalisme français et la surréalité africaine dans l'oeuvre poétique d'Aimé Césaire*, Ph. D., Iowa, juillet 1975.

[20] Dans les nombreux ouvrages et récits sur les marrons, nous constatons que les Africains se sont révoltés assez fréquemment et qu'une fois à l'abri des forêts et des montagnes ils se sont adaptés aux circonstances de leur nouvelle existence.

[21] Voir Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres, mythe ou vérité historique?* Paris, Présence Africaine, 1967 et Théophile Obenga, *L'Afrique dans l'Antiquité: Egypte pharaonique/Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 1973.

[22] Voir Case, *Les vodoun...*

[23] De même façon, dans l'autre monde souterrain des Egyptiens, monde par où passait les morts dans un sens ouest-est, il y avait beaucoup d'êtres spirituels remplissant de différentes fonctions essentielles. En général, leur but était d'acceuillir et de guider le mort dans son voyage vers Osiris et dans l'au-delà.

[24] Obenga, *op. cit.*/149-150.

[25] Nous voulons dire par ceci que le lecteur reconnaît les mêmes influences et les mêmes intentions dans les deux ouvrages.

[26] J.-P. Mars, *Ainsi parle l'oncle*, Ottawa, Leméac, 1973; J. Roumain, *Gouverneurs de la Rosée*, Paris, EFR, 1946 et toute son oeuvre littéraire et scientifique.

LE THEATRE HAITIEN ET LA CONSCIENCE DU PEUPLE

Maximilien Laroche

Avant même que ne se pose le problème du théâtre comme conscience du peuple, il se pose celui d'un art comme conscience de sa propre nature: le problème en somme de l'espace du théâtre haïtien qui ne peut être que celui de la langue créole. Le théâtre haïtien, mais plus généralement la littérature haïtienne, ne reflètera la conscience du peuple que si les dramaturges et écrivains utilisent la langue nationale et les formes artistiques directement liées au créole.

Le créole, espace du théâtre haïtien

Il est évident, depuis *Antigone* de Morisseau-Leroy, que le théâtre haïtien de l'avenir est celui qui se fera en langue créole.

Mais il importe de souligner que, même écrit en langue créole, un théâtre haïtien conçu selon les canons du théâtre européen n'est qu'une première approximation de ce théâtre qui reflètera vraiment la conscience du peuple haïtien. Prenons l'exemple d'un succès récent de la scène: *Jénéral Rodrig* de Nono Numa, qui est une imitation du *Cid* de Corneille.

Le choix d'un tel modèle par le dramaturge haïtien est on ne peut plus judicieux. Par sa thématique le *Cid* est une pièce anti-colonialiste. Elle pose le problème de la résistance à une invasion du territoire national, et cela de manière véritablement dialectique. Corneille, citoyen d'un pays qui résistait à l'agression des Espagnols, retourne contre ceux-ci le schéma même de leur lutte victorieuse contre les Maures. En effet, au moment où le *Cid* est représenté, en 1636, les armées espagnoles campaient à Corbie, à quelques lieues de Paris, qui se trouvait ainsi sous la même menace que la "Séville" de la pièce de Corneille.

L'adaptation par Corneille du modèle espagnol est donc géniale, parce que Corneille a su parfaitement renverser à son profit le discours de Guilhen de Castro. Il retourne efficacement contre un adversaire le discours même de celui-ci. Ce faisant, il atteint à cet idéal de la rhétorique du discours qu'est la guerre puisque, nous dit André Glucksman, dans l'affrontement des peuples, qui est aussi affrontement des cultures et des langues, le meilleur traducteur (de la vérité du moment) gagne.

Il ne fait pas de doute que *Jénéral Rodrig* constitue une confirmation éclatante de l'expérience commencée par Morisseau-Leroy avec *Antigone* et par Franck Fouché avec *Oedipe-Roi*. On peut même dire que par rapport à ces oeuvres, la pièce de Numa marque une progression. Elle fait voir que le créole est capable de rendre le sérieux, aussi bien traditionnel que moderne. Mais parler du vodoun et du folklore en créole, faire parler des vodouisants et des paysans dans cette langue, ce n'est en somme que répéter la réalité, produire une sorte de tautologie, en montrant ce qui est et ce que l'ont voit déjà: le passé en somme. Faire parler Rodrigue en créole pose par contre le problème d'un rapport de forces actuelles: celles du nationalisme et de son contraire, l'internationalisme. Par le dénouement donné à cette contradiction haïtienne d'aujourd'hui c'est anticiper l'avenir. Et le faire en créole c'est esquisser la possibilité d'une contruction, en créole, de ce futur.

Mais faut-il alors, dans le cas d'une imitation comme *Jénéral Rodrig*, que le passage d'une langue à l'autre se fasse totalement, c'est-à-dire que toutes les contradictions soient résolues non seulement entre les langues ainsi opposées, mais surtout entre les réalités ou modèles de la réalité auxquels ces langues renvoient. Même en changeant de langue on peut

ne pas avoir tout à fait changé de modèle de réalité, du moins ne pas avoir résolu la contradiction des modèles de réalité que pose le passage d'une langue à une autre.

La pièce créole de Nono Numa est une adaptation, en apparence, fidèle de l'oeuvre de Corneille. Pourtant, cette fidélité, si nous y faisons attention, n'est respectée qu'au prix d'une contradiction non résolue. La pièce française a pour titre *Le Cid*. La pièce créole est intitulée: ***Jénéral Rodrig***. Que veut dire Cid? C'est Don Fernand, le roi, dans la pièce française qui l'explique:

> Mais deux rois tes captifs feront ta récompense.
> Ils t'ont nommé tous deux leur Cid en ma présence:
> Puisque Cid en leur langue est autant que Seigneur,
> Je ne t'envierai pas ce beau titre d'honneur.
> Sois désormais le Cid: qu'à ce grand nom tout cède;[1]

Peut-ont trouver un sens analogue à "Jénéral Rodrig", le titre de la pièce créole? Il semble bien, à première lecture:

> Dé prizonié yo, sé fòti-n pa ou. Ya édé ou travay te ou yo gratis. Yo rélé ou "Jénéral" an fas mouin. Nan lang pa yo, "Jénéral" sa vlé di: chèf, patron, kòmandan, prézidan. M-kontan sò ou, pitit gazon-m... Dézòmè; mouin minm, Komandan Diéjis, di Palangrinn, m-vlé pou tout moun rélé ou: Jénéral Rodrig.[2]

Mais au fait, par qui ce titre a-t-il été octroyé au Rodrig de la pièce créole? Par ses prisonniers, comme dans la pièce française. Mais les prisonniers de la pièce haïtienne contrairement à leurs homologues de l'oeuvre de Corneille, ne sont pas des "Mores", c'est-à-dire des étrangers. Ce sont des "nationaux", des Haïtiens. Dans la pièce il est parlé d'eux comme de "rebel yo, apatrid yo". Au fond, ces ennemis sont ce que dans la langue créole, le vocabulaire politique récent a dénommé "kamokin", c'est-à-dire des nationaux qui, de l'extérieur, essaient de revenir au pays pour y établir, par la force des armes, un gouvernement de leur choix.

On voit donc comment, faite par de tels personnages, la reconnaissance de la valeur de Rodrig, serait invalidée, dans la perspective générale de la pièce. Et c'est pourquoi d'ailleurs, le grade de "Jénéral" est octroyé pour la première fois à Rodrig par son propre père.

> Diègue:... Prézidan an, péyi-a bézouin ou. Lénmi péyi-a ap flannin nan mòn lan, yo vlé siprann nou an trèt é piyé séksion an. Rébèl yo, apatrid yo... Gason pa kanpé, alé, Jénéral Rodrig! [3]

Rodrigue, dans la pièce haïtienne, n'est donc pas celui qui de par la reconnaissance étrangère, celle d'un tiers, se voit élevé à une condition supérieure. Il est plutôt le fils à qui un père confie une mission et en même temps par le "grade" qu'il lui octroie lui donne la force le courage et la capacité de remplir cette mission.

L'octroi à Rodrig du grade de "Jénéral" par son propre père, c'est-à-dire par un ancêtre, un mort (à l'extrême)[4] nous permet ici d'établir une analogie entre cette scène et certaines pratiques du vodoun puisqu'on sait que dans la religion populaire il existe la cérémonie funéraire de la "dégradation" ou de "dessounin", contre partie de cette "gradation" qu'est l'initiation. Cette cérémonie qui opère la séparation d'un défunt d'avec son loa est en somme l'envers de la situation dans laquelle le loa devient le "Mèt-têt" d'un vivant, le "possédé" en somme. La gradation ou "crise de possession" est donc l'opération par laquelle le possédé qui acquiert force, courage, science ou connaissance accrues, nait à une vie nouvelle.

Il y a donc un schéma proprement haïtien des rapports du fils et du père, de l'opération par laquelle nait l'individu, et qui est esquissé dans cette scène 6 de l'acte 3 de *Jénéral Rodrig*. Mais comme nous l'avons vu, à la scène 2 de l'acte 4, l'auteur fait marche

arrière et revient au modèle de rapports qui est celui du *Cid* français et où la naissance du héros, cette acquisition de caractères nouveaux, est due à une source extérieure, étrangère. Nono Numa ne peut donc demeurer fidèle au modèle qu'il imite qu'en acceptant de juxtaposer ainsi deux modèles de filiation, en laissant ouverte et irrésolue une contradiction.

Or ce problème des rapports père-fils est non seulement central dans la pièce de Corneille, mais fondamental dans le théâtre occidental. Jean Paris,[5] dans son étude sur Hamlet, a montré l'importance de ce personnage du fils dans la pièce de Shakespeare. Mais depuis les études d'Ernest Jones,[6] on sait que finalement par le personnage d'Hamlet c'est au personnage et au mythe d'Oedipe qu'il faut en revenir. Oedipe, à tout prendre, n'est que le fils qui a vraiment tenté de succéder au père, sans l'accord de ce dernier. Le théâtre occidental, la littérature même de l'Occident, n'a fait que nous offrir des variations multiples et infinies sur ce thème. Par rapport à Oedipe la chance du Rodrigue de Corneille est d'avoir su trouver un sphinx, c'est-à-dire un tiers, un étranger à la famille, sur qui remporter un triomphe sans ambiguïté. Le fait qu'Hamlet, lui, soit enfermé dans le cercle familial, le condamne à répéter la situation d'Oedipe, c'est-à-dire, à demeurer dans l'ambiguïté d'une contradiction qui n'est pas véritablement résolue. Car le fils ne peut vaincre, dépasser, remplacer le père qu'avec l'accord de ce dernier. Sinon il doit se rabattre sur un étranger.

Ainsi la problématique centrale d'Hamlet: "être ou ne pas être", qui pourrait se transposer en "naître ou ne pas naître" dans le cas d'Oedipe, se trouve posée de manière radicalement différente en Haïti. Peut-être même qu'elle ne se pose pas, l'Haïtien se posant une autre question. La problèmatique de l'être ou de ne pas être, relève d'une ontologie dont on a dit qu'elle n'est pas possible dans des langues, comme le chinois par exemple, qui ne comportent pas de verbe "être". Or le créole non plus n'a pas de verbe "être". Et comme le fait remarquer Emile Benveniste,[7] l'absence du verbe être n'est nullement un handicap mais le signe que d'autres problèmes sont posés qui ne le sont pas dans la perspective sans issue de la quête d'identité.

Et de fait, pour celui qui déjà est, il est absurde de se demander s'il faut être ou ne pas être. C'est s'efforcer de s'expliquer le monde alors que certains trouvent qu'il vaudrait mieux s'appliquer à le transformer. L'adoption du créole est donc un premier pas, mais certainement pas le dernier, dans l'édification d'un théâtre haïtien qui reflèterait la conscience du peuple.

Notes

[1] Pierre Corneille, *Le Cid*, acte IV, vers 1221-1225.

[2] Nono Numa, *Jénéral Rodrig*, ak 4, sèn 2, Pòtoprins, édision Bon Nouvel, 1975, p. 47.

Traduction: *Ces deux prisonniers t'enrichiront. Ils cultiveront ta terre gratis. En ma présence ils t'ont appelé général. Ce qui signifie pour eux, chef, patron, commandant, président. Je te félicite, mon garçon. Désormais, je décide, moi, Commandant Dieujuste, dit "Sans quartier", que tout un chacun t'appelle général Rodrigue.*

[3] Ibid. ak 3, sèn 6, p. 42-43.

Traduction: *Le président, le pays te le demandent. Les ennemis de la patrie sont déjà cachés dans nos nornes, ils veulent nous tombés dessus par surprise, ces rebelles! ces apatrides! Debout, mon fils, en avant, général Rodrigue.*

[4] Ibid, ak 1, sèn 3, p. 15.

Diez dit à sa "machete": "Lè mi pi bézouin ou lan, sélè ou tounin papa gédé bel gason." Il ajoute d'ailleurs: "M'fini! "

Traduction: *Maintenant que je voudrais compter sur toi, tu me fais défaut, te changeant en Papa gédé bel gason (esprit de la mort).*

[5] Jean Paris, *Hamlet ou les personnages du fils*, coll. Pierre Vives, Paris, Seuil, 1953.

[6] Ernest Jones, *Hamlet et Oedipe*, Paris, Galimard, 1957.

[7] Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 71.

THEATRE QUEBECOIS ET CONSCIENCE DU PEUPLE

Denis Saint-Jacques

Quand on m'a demandé de soulever pour vous cette question: "Comment le théâtre québécois agit-il sur la conscience du peuple? " ma première réaction en a été une de surprise, non à propos du sujet proposé, mais bien du lieu où il s'inscrivait. Le théâtre figurait dans la classe générale des moyens de communication de masse à côté de la presse et de la télévision. J'ai été un moment interloqué et ai entrepris quelques rapides recherches. Y avait-il eu une révolution culturelle subreptice: les plus larges classes de la société se seraient-elles mises sans qu'on m'en avertisse à fréquenter les spectacles dramatiques? Une enquête rapide autour de moi, un coup de téléphone à Montréal, des renseignements glanés au hasard à propos de Hull, Ottawa, de Chicoutimi, de Trois-Rivières, de Sherbrooke et autres lieux de la province m'ont rapidement rassuré. Au Québec en tout cas, les scènes restaient toujours aussi peu nombreuses, les salles petites, les représentations rares et chères et le public restreint: le théâtre s'avérait encore un mode de la grande culture ne touchant même à l'occasion des manifestations les plus exceptionnelles qu'un pourcentage très limité de la population. Il y avait eu erreur, on avait pris un désir souvent exprimé pour l'impossible objectif qu'il s'entête à revendiquer et que même parfois il croit tenir; de fait, une invisible frontière à la porte des théâtres aussi bien que des musées ou des classes de littérature en interdisait pratiquement toujours l'accès aux plus larges couches de la population de nos pays pourtant dits sans restriction "civilisés". On avait voulu faire plaisir aux gens de théâtre, leur donner l'illusion d'une large influence de leur pratique marginale et me permettre ainsi par exemple de répondre plus facilement à la question dont je dois vous entretenir et que je vous rappelle: "Comment le théâtre québécois agit-il sur la conscience du peuple? " Il serait bien embarassant qu'il n'y eut pas de réponse positive à cette question, nous pourrions passer tout de suite à autre chose. Toutefois, j'ai la naïveté de croire que cela pourrait ennuyer les organisateurs du colloque qui m'ont si aimablement facilité la tâche, aussi vais-je chercher pendant les quelques minutes dont je dispose à vous faire croire qu'au Québec la scène détermine de façon active les processus de constitution de la conscience populaire. Si vous êtes ici, c'est pour y croire, j'imagine, mais rappelez-vous pourtant que nous serons en plein théâtre, en pleine fiction; la réalité concrète risque de ne pas se conformer à ce que je vous raconterai. Si vous aimez vraiment le théâtre, il n'y aura pourtant rien là pour vous scandaliser: la vérité en sera du même ordre, celle de l'illusion librement consentie.

Situons notre fiction au début des années soixante au Québec, notre héroïne, — baptisons-la Melpomène Tremblay, si vous me permettez cette juxtaposition grotesque, mais précise à évoquer théâtre d'une part et québécité de l'autre — Melpomène Tremblay donc, dans un long monologue caractéristique de cette révolution dite tranquille mais en tout cas verbeuse, nous fait en termes émouvants que je ne saurais approcher une exposition de la situation de crise dans laquelle elle se trouve. Vous savez que sous tous ses noms de famille Malpomène se présente normalement en état de crise à notre époque — je parle de nerfs bien entendu mais aussi d'économie — pour la petite Tremblay, les choses paraissent plus sombres encore qu'ailleurs, si cela est possible. Après d'éclatants débuts où, refusant le snobinard Chanteclerc gaulois, elle s'est heureusement incarnée en un très simple *Tit-Coq* faisant courir un public — baptisons-le Jean Baptiste — qui trouvait en elle un juste héros populaire

national, on l'a reléguée aux coulisses d'où elle peut assister impuissante à la carrière glorieuse d'une importée, Thalie Poquelin, qui réussit à convaincre que les humanités classiques conviennent mieux à Jean Baptiste, français d'abord et canadien par accident à ce qu'on croit alors. Et notre pauvre Melpomène a beau encore une fois renouer avec le succès prolongeant en *Bousille* un *Tit-Coq* qui vieillissant s'assombrit, ce retour reste sans lendemain. Or, Jean Baptiste se redéfinit soudain de conservateur canadien catholique en libéral québécois laïque et prétend devenir maître chez-soi que Melpomène Tremblay n'y est manifestement pour rien puisque on ne la voit ni ne la lit. Et en alternance, fidèle à sa destinée, elle se lamente et rage, mais tout cela, il faut le dire, en coulisse sans que Jean Baptiste en sache grand chose. "Hell hath no fury like a woman scorned" penserait-on d'elle biculturellement tout en se demandant à qui elle jettera le "va, cours, vole et nous venge", pour sa part, écrasée par l'impérialiste Thalie française, ce serait plutôt vers le "Toé, tais toé" qu'elle inclinerait. Mais voilà, il lui faut trouver un tréteau pour donner sa réplique et délivrer Jean Baptiste de l'aliénation culturelle.

Ici entre en jeu un nouveau personnage, le précepteur de Jean Baptiste, un clerc, pour la dignité de la cause nous en ferons un dignitaire ecclésiastique, il pourrait ainsi s'appeler Monseigneur Parent. Monseigneur Parent donc apparaît sur la scène dans un état de préoccupation visible: il lui faut réviser les méthodes grâce auxquelles il assure la formation de Jean Baptiste sinon les révolutions risquent de ne plus être aussi tranquilles. Démocratiquement, il prend l'avis d'un peu tout le monde — tout le monde, cela veut dire tous ceux qui savent rédiger des mémoires pour commission royale d'enquête bien entendu — et Melpomène, nous ne savons trop comment, cela doit se produire hors de scène, en coulisse justement, alors que Thalie, l'inconsciente, déclame aux feux de la rampe, Melpomène alors séduit l'imprudent précepteur. "Pourquoué tu palos ien que d'la Poquelin, une maudite françaèse importée, quand les Tremblay de par icitte f'raient aussi bien l'affaère? " Qui saurait résister à un tel langage? Le bon curé faiblit et agrée le rôle d'entremetteur qu'on lui propose; il fournit une maison de rencontres aux ébats de Jean Baptiste et Melpomène, n'osant donner le nom qui convient à ce genre d'endroit nous le dénommerons simplement Cégep. Nous en somme ici à la péripétie, car les situations respectives de Thalie Poquelin et de Melpomène Tremblay se renversent de cette simple intervention de l'imprudent précepteur, alors que la première est progressivement reléguée au musée littéraire, la seconde joualonne son triomphe d'un rendez-vous à l'autre avec un Jean Baptiste de plus en plus séduit. Elle s'affiche sûre d'elle au point d'abandonner à l'occasion son amant à une copine acadienne du coin. Rideau.

Joli drame social à l'eau de rose où Melpomène Tremblay gagne le coeur d'un Jean Baptiste un instant dévoyé en une fausse identité culturelle française qui masque son avilissante situation de colonisé et le fait ainsi accéder à une identité québécoise authentique libérée, jolie fiction que je n'invente en rien pourtant puisqu'elle a assez largement crédit chez-nous! Les termes ironiques et allégoriques dans lesquels je vous la rapporte vous conduiraient peut-être à douter de sa validité historique, pourtant comme pour beaucoup de mythes idéologiques, on dirait aussi bien légendes, elle comporte sa part de vérité. L'aventure semble bien s'être produite comme je vous l'ai résumée, encore que l'intervention du précepteur reste diversement appeciée, certains allant jusqu'à la trouver totalement superflue, mais, pour les rapports triangulaires de Jean Baptiste, Thalie et Melpomène, la cause reste sur le fond entendue, Jean Baptiste s'est prononcé de la façon la plus claire.

Le problème quant à l'interprétation de cette fiction naît de ce qu'on garde le plus souvent d'indiquer qui est ce Jean Baptiste dont je vous ai moi-même permis de croire, si vous ne vous êtes pas méfié après mon entrée en matière, qu'il représentait le Canadien français de l'ancienne alliance aussi bien que le Québécois de la nouvelle. Jean Baptiste en effet, si nous nous rappelons notre point de départ, ne saurait représenter les masses, mais plus exactement l'élite idéologique que se donne la bourgeoisie québécoise. Cette élite a, si

l'on veut, changé de maîtresse, mais le peuple québécois n'en a cure, car il ne peut s'offrir cette fille trop chère pour ses moyens et du reste trop snob et compliquée. Si Melpomène Tremblay a pu agir sur la définition d'une conscience populaire, c'est bien par son action sur les élites en un réajustement de l'idéologie dominante au Québec et c'est alors justement une tragédie: histoire où les héros sont les puissants et où le destin, ici les mutations d'une formation sociale, joue le rôle déterminant poussant les personnages en des contraintes dont il ne saurait s'échapper alors qu'ils croient les régir. Il faut se souvenir que les maîtresses des puissants ont souvent joué au pouvoir, elles y ont souvent cru, on les a souvent crues, mais qui pourrait en indiquer un effet structural important dans nos sociétés? Les maîtresses restent politiquement des épiphénomènes.

Le théâtre et la conscience du peuple, cet accouplement doit inquiéter, car il appelle un troisième terme avec quoi il faut le mettre en rapport, ici par exemple la francophonie, chez-nous plus étroitement encore la québécitude. Et par là, nous entrons dans les idéologies de domination, nationaliste bourgeoise pour nous, impérialiste néo-colonialiste pour la première. C'est là bien mauvaise compagnie, mais après tout Melpomène a-t-elle jamais été autre chose qu'une poule de luxe?

RELIGION ET INTEGRATION CULTURELLE

Albert Régimbald

Introduction:

Je suis très heureux que la Commission d'organisation du III Colloque de la Francophonie dans les Amériques, ait introduit la *Religion* au chapitre de l'intégration culturelle dans sa réflexion sur l'identité culturelle et francophone dans les Amériques. Le chapitre qui nous concerne ce matin s'intitule *Religion et intégration culturelle.*

Il s'agit là d'une tâche délicate, mais j'ai accepté volontiers d'y apporter la contribution de mon témoignage personnel. Une tâche délicate parce que d'une part parler de Religion et de Culture et de leur relation réciproque en terme d'intégration humaine, c'est nécessairement aborder le problème de *Dieu* dans le phénomène humain, voire dans le phénomène de l'expérience vécue de personnes individuelles. Délicat aussi parce que d'autres part le sujet même de *l'intégration culturelle*, est en soi explosif dans la conjoncture actuelle. Notre société contemporaine pose le problème de l'intégration des valeurs humaines fondamentales tant sur le plan religieux que culturel. Citons comme exemple la Conférence internationale que les Nations Unis organisent présentement à Vancouver sur "l'habitat humain", où on se voit amené en traitant d'un sujet aussi practico-pratique que l'habitat humain de situer ce problème "dans la perspective du droit des petites et grandes nations de disposer d'elles-mêmes afin de s'épanouir en toute liberté".

Je n'ai pas la prétention d'apporter aujourd'hui une lumière particulièrement nouvelle sur le sujet. J'espère seulement aider à le situer dans la dynamique et la problématique de la réalité culturelle général et de la réalité culturelle des Francophones des Amériques en particulier.

Religion et intégration culturelle est une réalité très proche de moi et je l'aborderai non pas sous la forme d'une thèse mais d'un témoignage très personnel.

Je vous dirai d'abord comment j'ai vécu le problème de mon intégration culturelle, puis comment mon expérience religieuse personnelle m'a permis d'assumer en profondeur mon intégration culturelle.

Nous tâcherons pour conclure de dégager de ce témoignage certaines constantes qui aideront à amorcer l'échange Religion et intégration culturelle.

Comme Franco-ontarien, né il y a plus d'un demi siècle dans la petite ville nord-ontarienne de Sudbury, de parents francophones issus du milieu nord-ontarien, nés eux-mêmes de parents nés au Québec dans la vallée de l'Outaouais. De souches francophones agricoles qu'il était au début, ce milieu devint rapidement à majorité industrielle et anglophone.

Comment ais-je vécu et précisé pour moi-même le phénomène de mon intégration culturelle dans un tel milieu? J'étais tiraillé entre la fidélité aux traditions culturelles familiales de langue, d'éducation et de foi catholique et la domination progressive anglo protestante et pragmatique.

La famille, la paroisse, l'école, les organisations étaient toutes militantes francophones et soucieuses par dessus et avant tout de nous protéger contre la séduction de la société dominante et prestigieuse de l'anglophonie où se concentraient la richesse et le pouvoir. A 20 ans, je quittais le Collège classique des Jésuites de Sudbury fortement marqué par ma formation première acquise dans ma famille, dans ma paroisse, dans les écoles primaires forcément "bilingues" et surtout par mes six années d'études secondaire privées au Collège du Sacré-Coeur.

Dès mon temps de Collège j'ai été amené à me questionner sérieusement sur ce que signifiait pour moi mon identité culturelle. Le problème était posé d'une façon concrète mais plus ou moins consciente sous la forme d'une question de savoir qui j'étais et qu'allais-je devenir. La réponse fut amorcée par ma décision en 1933, de devenir jésuite.

Et précisément, mon entrée chez les Jésuites en 1935, me fournit une excellente occasion de poursuivre cette démarche. Pour devenir Jésuite, je dus me rendre au Québec. Je subis alors péniblement et douloureusement ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui un "choc culturel".

Pour un "choc culturel" c'en fut un.

D'abord le milieu québécois m'apparut comme très étrange. La langue elle-même n'était pas tellement différente de la mienne mais la volubilité j'allais dire la "verbosité", de ces québécois m'intimidait. Rien de plus intimidant qu'une langue française bien pendue. On parlait tellement que non seulement on ne donnait pas à l'autre le temps d'intervenir mais, on donnait souvent l'impression de dire la vérité, rien que la vérité... *toute* la vérité.

Quelle désillusion culturelle le jour où cette volubilité brillante, exubérante, autrefois si intéressante m'apparut soudain comme un déluge de mots et presque un abus de vocabulaire. Le vocabulaire ou le "verbe" c'était une chose mais "l'esprit" c'était autre chose. Ce fut mon initiation pratique à la culture rabelaisienne. Je dois dire qu'après mes premières surprises, je me sentis beaucoup plus à l'aise, avec les propos rabelaisiens de mes confrères du Québec surtout lorsque je compris qu'il s'agissait bien là de l'esprit gaulois que j'avais connu dans les chansons de nos soirées de famille du Nord Ontario. Puis il y avait le comportement extérieur, ou social de ces Québécois. Comment ces gens-là s'interpelaient les uns les autres, avec une franchise directe, sans détours pour ne pas dire d'une façon brutale. A propos de tout et à propos de rien on se critiquait, on se traitait de stupide, d'insensé, de barbare.

Je ne saurais tout vous dire du "choc culturel" que j'ai dû vivre au Québec. Qu'il me suffise d'ajouter ici combien toutefois, ce choc a contribué à me situer progressivement dans le phénomène de mon identification culturelle personnelle. Je me suis senti vraiment intégré culturellement lorsque je me rendis compte que malgré le brouhaha des mots, les gouailleries, les contorsions de l'esprit gaulois, l'affrontement et la confrontation des attitudes, j'avais créé au Québec une quantité de liens humains, profité d'échanges des plus enrichissants, établi des amitiés profondes. En somme le choc culturel se résolvait par une prise de conscience d'une réalité humaine à la fois semblable à la mienne et différente d'elle et grâce à laquelle j'avais su me trouver et m'épanouir.

A mesure que j'assumais cette adaptation je me sentais de plus en plus à l'aise dans ma démarche personnelle. Ce fut ce que je pourrais appeler la première phase de mon intégration culturelle. En même temps il s'en amorçait une seconde, celle-là beaucoup plus radicale, beaucoup plus significative: celle de l'intégration de mon expérience religieuse à mon cheminement culturel.

La première phase s'était résolue dans l'amitié. C'est dans la rencontre d'un ami aussi que devait se résoudre la seconde.

Pour éviter toute équivoque et pour couper cours à tout effort de rhétorique, je vous dirai simplement que cet ami je l'ai rencontré dans la personne de Jésus. Ici encore ce ne fut pas une rencontre facile. Ce ne fut pas une expérience soudaine et un envoutement spectaculaire. Au contraire ce fut le résultat d'un apprivoisement progressif. Jésus m'est apparu d'abord comme une personne profondément humaine capable de vibrer à la réalité socio-culturelle de son époque. Il a aimé son pays, son peuple. Il a su s'attendrir sur le sort des petits, des deshérités, des humbles. Il a compris les hommes et les femmes de son temps au point de s'en faire des amis très intimes. J'ai toujours été impressionné par la scène de sa visite chez des amis où une femme plus ou moins avantageusement connue de son entourage, se présenta à Jésus, délia ses sandales, ondoya ses pieds de parfum pour les essuyer ensuite

avec ses cheveux. Les gens en furent scandalisés. Jésus se rendant compte par ailleurs, que ses jours étaient comptés dit simplement: "Pourquoi êtes-vous scandalisés par ce geste? C'est une bonne oeuvre qu'elle a accompli sur moi... d'avance elle a parfumé mon corps pour l'ensevelissement". MC. 14.8.

Jésus me parut comme très fort. Les puissants de son temps: les hommes publics, gouverneurs ou politiciens; les personnalités religieuses, grand-prêtres, intellectuels ou préposés au culte ne réussirent jamais, malgré leurs intrigues, ou leur chantage ou même leurs menaces de le faire mourir, à changer un seul instant le sens de son engagement personnel.

Jésus m'apparut encore comme très intelligent. Ses convictions personnelles n'étaient pas le résultat d'un entêtement farouche et fanatique. Il avait conscience de mettre en question les traditions et les institutions les plus vénérables et les plus sacrées de son temps. Cependant, Il sentait bien qu'Il n'était pas venu abolir la Loi et les Prophètes mais les accomplir.

Jésus, de l'aveu même de ses contemporains, "parlait en vérité". Il ne parlait pas comme le reste des hommes avides de prestige, de succès, de bonne entente à tout prix. A travers les fibres de sa chair et les émotions de son être tout entier, Il savait discerner ce qui était du temps et ce qui était d'au delà du temps.

Il sut défier la vie comme Il sut défier la mort, car pour Lui les attentes enracinées dans tous les recoins de sa personne n'avaient d'autre sens qu'un appel au dépassement à la résurrection.

J'ai eu le privilège de connaître durant ma vie de grands maîtres: philosophes, poètes, théologiens, penseurs, mystiques et scientistes. Inutile d'en faire ici la revue ou la litanie, le Maître qui pour moi a pu donner une dimension nouvelle, audacieuse et radicale à mon engagement, ce fut la personne religieuse et intégrale de Jésus.

Une intégration culturelle c'est une démarche d'unité. Elle me permet d'identifier en moi toutes les attentes que la nature y a semées. C'est l'achèvement en beauté de ma nature et de son immanence existentielle.

La religion c'est pour employer la pensée de Paul Tillich, cet "aspect de l'esprit humain qui lui permet de scruter sa vie spirituelle en profondeur. La religion n'est pas une fonction de l'esprit en nous, c'est une dimension en profondeur de toutes ses opérations".

Cette profondeur ajoute-t-il consiste essentiellement dans le caractère de fin ultime, d'infini et d'inconditionnel qui sous-tend chacune de nos actions, chacune de nos aspirations de personne humaine.

Jésus est la seule personne que j'ai connue qui a su répondre aux attentes les plus particularistes comme les plus universalistes en même temps que la plus réaliste qu'il m'a été permis de vivre.

Conclusion:

"Religion et intégration culturelle" était le sujet de notre entretien. J'ai voulu l'illustrer par un témoignage très personnel dont je me permets de dégager certaines constantes susceptibles d'éclairer et de situer le dilemme existentiel que peut présenter à première vue, l'intégration culturelle et l'option religieuse d'une personne ou d'une collectivité.

L'intégration culturelle me parait d'abord être le résultat d'une démarche, d'un processus. Elle se présente comme un ensemble d'habitudes, d'usages de coutumes, de croyances et d'opinions appartenant à un homme et à un groupe social: résultat d'une croissance progressive qui se construit chaque jour sans jamais s'achever mais toujours selon la ligne de mes attentes et des mes aspirations. En plus d'être le résultat d'un processus, l'intégration culturelle engage dans une *recherche* où je suis amené à préciser de plus en plus ce qui *m'identifie* comme personne. Recherche d'authencité et de vérité au fond de moi-même qui m'oblige à choisir, à cultiver et à purifier ce qui me permet de devenir de plus en plus ce que je suis.

En plus d'être un *processus* et une *recherche d'identification*, l'intégration culturelle est un phénomène *d'unité*.

Non pas d'une unité pacifique et pacifiante mais d'une unité créatrice... de cette unité qui est à l'origine des Révolutions culturelles qui ont transformé la Russie, la Chine et d'autres pays et nations. Révolution culturelle où il s'est agi de créer un homme nouveau, d'instaurer un nouveau mode de vie, une nouvelle cité.

Cette nouvelle cité ayant pour *unité* le type d'homme ou de groupe social auquel rêve les chefs de toutes nos révolutions culturelles.

L'intégration culturelle engage l'homme et la société dans un processus de croissance, de recherche d'identité, d'unité en profondeur, dans une évolution dont le terme est essentiellement une relation intégrale des êtres entre eux et de l'être avec lui-même. Cette relation intégrale prend le nom de "Religion" puisqu'elle a comme rôle essentiel de "relier" non pas dans le sens institutionnel du mot mais bien dans son sens existentiel. Elle n'est que l'aspect d'ultime engagement, "l'expérience du souci de l'ultime" (Tillich).

En somme la Religion loin d'être une limite à l'intégration culturelle, est une option en profondeur de l'homme en faveur de son intégrité, de sa globalité, de sa liberté et de son épanouissement total.

Je conclus avec Paul Tillich qui écrit dans son livre *Théologie de la Culture:* "En autant que cela sera compris, les conflits entre le religieux et le séculier, religion et culture seront surmontés. La religion aura découvert sa vraie place dans la vie spirituelle de l'homme, à savoir en profondeur d'où elle puise sa substance, son sens ultime, son discernement et le courage créateur d'assumer toutes les fonctions de la personne".

RELIGION ET IDENTITE CULTURELLE EN HAITI

Laënnec Hurbon

Le thème "Religion et identité culturelle" nous est proposé dans un colloque intitulé: "Francophonie et identité culturelle", deux expressions qui, reliées entre elles ne peuvent manquer de provoquer des surprises, dès lors qu'il s'agit de les comprendre dans notre contexte propre: celui d'Haïti. Nous sommes parvenus, aujourd'hui en Haïti à ce paradoxe accablant, celui d'un peuple jamais à ce point appauvri et dominé[1] et à qui on présente comme bouée de sauvetage l'un des symboles même de sa domination: la langue française. Mais ce paradoxe nous met d'abord en face d'une question épistémologique: A quel titre peut-on tenir un discours sur l'identité culturelle? Quels sont les présupposés d'un tel discours? Quelle est l'histoire elle-même de ce concept?

— L'ambiguité du concept d'identité culturelle

Curieusement, le concept d'identité culturelle s'applique d'abord aux populations dominées, périphériques, pudiquement désignées par le terme de sous-développement. Comme si, soudain, l'obsession du développement subissait une éclipse au profit de celle d'identité culturelle. Un nouveau problème apparaîtrait, un nouveau besoin ferait une entrée en scène bruyante: ces populations auraient perdu leur identité culturelle, il deviendrait nécessaire, urgent de les aider à la retrouver. Mais quelle est l'économie d'une telle démarche? D'où proviendrait tout d'abord cette perte d'identité culturelle? Phénomène de la nature? Effet du hasard? Inattention malheureuse des métropoles qui se sont chargées du destin de ces peuples et qui aujourd'hui voudraient reconnaître et même promouvoir leur existence culturelle? Mais d'où proviendrait cet excès de générosité et de dévouement? Force est de revenir à l'histoire même de l'évolution culturelle de ces peuples dont on voudrait défendre "l'identité culturelle". Là où l'on parle d'identité culturelle, il s'agit de domination, déjà opérante; autrement dit d'un processus de blocage de l'évolution autonome d'un peuple au profit d'un autre. Le concept d'identité culturelle implique alors réappropriation et reconquête de soi, donc contestation d'une violence et d'un refoulement. Mais cette contestation peut-elle se cantonner dans un discours dans une réappropriation verbale, théorique de sa réalité culturelle? Là est sans doute le piège tendu par le concept même d'identité culturelle.

D'un autre côté, s'il existe aujourd'hui un problème d'identité pour tout peuple, il ne mérite d'être traité que si l'on s'attaque aux fondements et aux sources du problème lui-même, car il n'y a pas de domination culturelle qui ne soit en même temps économique et politique. Vouloir parler d'identité culturelle en passant sous silence son fondement, revient tout simplement à justifier, à consolider le même processus violence/domination qui est à l'origine de la problématique de l'identité. Le concept d'identité semble renvoyer, la plupart du temps, à un système de valeurs, de significations et de pratiques propres à un peuple, mais sans lien avec les rapports sociaux et le mode de production et qu'on pourrait aisément exhumer et brandir comme un drapeau pour se faire une place dans une sorte de "concept" des nations.[2] Qui est alors en quête d'identité? Qui éprouve le "besoin" d'identité? Quelle est la position sociale de ceux qui tiennent un discours sur l'identité culturelle? On est en droit maintenant de se demander si ce concept n'offre pas pour les pouvoirs établis un glacis de protection contre l'intrusion des questions relatives aux clivages sociaux et donc à la domination économique et politique.

En nous appuyant sur le seul cas d'Haïti, nous croyons possible de montrer que la problématique de l'identité culturelle met plutôt sur notre chemin trois séries de questions inséparables:

- l'histoire d'une domination à la fois économique, politique et culturelle,
- la lutte de classes interne au pays lui-même,
- la pratique de création et d'inventivité culturelle populaire en opposition à un discours idéologique sur une prétendue culture-en-soi transcendante, à sauvegarder, à inventorier ou à remettre en valeur.

I Religion et identité culturelle en Haïti / ou l'histoire d'une domination

Le plus grand obstacle à une approche scientifique des rapports entre religion et identité culturelle provient de la tentation d'autonomiser[3] doublement la religion, d'une part comme une catégorie détachable des autres éléments de la culture (art, coutumes matrimoniales, droit, école, presse etc.) et d'autre part comme une totalité qui disposerait de ses lois propres, de son propre système de transformations et qui échapperait aux déterminations économiques et politiques. Effectivement, du point de vue empirique, la religion offre cette illusion d'autonomie, même à ceux-là qui la pratiquent: système de croyances, d'institutions, de corps hiérarchique, de vision du monde constituant un champ spécifique à l'intérieur duquel les intérêts sont spécifiquement religieux, non économiques, ni politiques. Sans cependant dissoudre le phénomène religieux dans la culture en général, ni dans ses déterminations économiques et politiques, il convient de le resituer dans sa position réelle dans le cadre de la formation sociale, et particulièrement pour Haïti dans l'histoire même de cette formation sociale.

Dans le monde de production esclavagiste au XVIIIe siècle en Haïti, on ne comprendrait rien aux rapports entre religion des maîtres (le christianisme) et religion des esclaves (le vaudou) si, à travers la religion on ne voit pas l'enjeu d'un processus d'imposition de tout un code culturel étranger (celui des maîtres-colons) qui comprend à la fois un système juridique, matrimonial, linguistique, un système d'éducation etc., comme normatif, comme représentatif de toute culture. On pourrait s'acharner à dénoncer le caractère arbitraire de l'imposition d'une culture étrangère aux esclaves, mais cette imposition n'a de sens qu'en rapport au profit symbolique qu'en tiraient les maîtres — leur présence serait civilisatrice — et au profit politique qui en est la conséquence: les esclaves devraient dévaloriser leurs propres pratiques culturelles et apprendre ainsi à réprimer leurs désirs de révolte contre l'ordre économique instauré.

Quand à la fin du XIXe siècle et en 1940-41, une campagne "anti-superstitieuse" organisée par l'Eglise catholique — religion officielle et concordataire — beaucoup d'intellectuels haïtiens la dénoncèrent comme une honte, une infamie culturelle. Mais rares sont ceux qui y découvraient la seule quête d'une bourgeoisie en mal de légitimité ou de désir de reconnaissance par les métropoles et de l'organisation de son pouvoir sur les masses: le peuple haïtien est civilisé parce qu'il existe une "élite civilisée", ainsi l'ordre culturel occidental serait sauvegardé. La persécution du vaudou n'aura été que le détour pris par la bourgeoisie pour justifier les rapports sociaux existant (la docilité des masses qui doit se vouer à son service) et l'occupation américaine elle-même militaire, économique et politique des années 1915-1934.

De même en 1966, la création d'un épiscopat catholique indigène pouvait laisser croire qu'il s'agissait de solutionner un problème religieux: celui d'une domination étrangère. Or, une toute autre histoire — non religieuse — mais politique et économique — s'inscrivait: l'ouverture du pays à la ruée de compagnies canadiennes et américaines qui ont besoin des signes de Sécurité pour leurs investissements. Trois ordres de fait[4] — l'interdit jeté sur la religion des esclaves — la campagne "anti-superstitieuse" au XIXe et au XXe siècles — la création d'un épiscopat catholique indigène — concourent donc à montrer que la question

religieuse en Haïti est déterminante, centrale dans la formation sociale particulière du pays, et qu'à aucun moment elle ne peut être cernée en l'isolant des intérêts économiques et politiques de la classe dominante et des métropoles étrangères. Bien entendu, ce n'est pas là une situation spécifique pour Haïti, puisqu'en se reportant au mode d'implantation des colons français et anglais en Afrique, on retrouve la même signification au phénomène religieux. C'est que dans tous les pays dominés la religion représente un élément fondamental dans le nouvel ordre importé. On peut comprendre qu'à travers elle tout le problème de la revalorisation de la culture nationale ou de reconquête de l'identité culturelle pour les pays "sous-développés" se donne à entendre.

Souligner que la question religieuse renvoie à l'histoire d'une domination sous toutes ses formes en Haïti, c'est encore rester jusqu'ici à un niveau élémentaire de l'analyse des rapports entre religion et identité culturelle. Si la religion — comme nous l'avons évoqué plus haut — correspond à un élément d'un plus vaste champ culturel comprenant le système matrimonial, la langue, l'école, l'éducation, les arts, c'est son articulation avec ce champ culturel qu'il importe de déterminer. La classe dominante, dans l'histoire de la formation sociale d'Haïti, cherche moins à proposer une religion que son système juridique, son appareil scolaire, sa langue, son modèle d'éducation. La religion n'est pour elle qu'un canal, un chemin de passage pour cette domination culturelle plus large, plus profonde.

Depuis le XIXe siècle, le christianisme ne suscite d'intérêt que pour la classe dominante et les pouvoirs établis que parce qu'il facilitera l'installation de l'appareil scolaire destiné à fournir les "élites" nécessaires à la reproduction des rapports sociaux d'inégalité et de domination, puis l'imposition de la langue française comme seule langue, ou langue de la culture, du système d'organisation familiale occidentale pour l'adaptation au système de production et de consommation, et des pratiques médicales basées sur une vision du corps pris essentiellement comme objet et comme force de travail et sur une conception de l'individu détaché de son ancrage social.

En s'enfermant dans le seul rapport christianisme/vaudou, on voit bien qu'on dissimule le véritable terrain sur lequel opère la religion en Haïti. Comme par hasard, voici qu'aujourd'hui les églises sont prêtes à reconnaître des erreurs de tactique (les méthodes autoritaires d'inquisition), non point cependant celles de stratégie: à savoir le procès d'assujétissement des masses aux symboles et aux valeurs de la classe dominante et donc, des bourgeoisies occidentales, dont cette classe dominante tire sa force de dissuasion et son soutien logistique. Parmi ces symboles, il y a la langue française, l'école, la famille occidentale. Les églises utilisent, en effet, le français pour les élites — par le biais des écoles congréganistes — et le créole pour les masses consacrant ainsi les positions respectives de ces deux langues dans les rapports sociaux en Haïti; les églises s'offrent pour la diffusion de l'idéologie de l'aide et du développement, en occultant le système d'exploitation économique en vigueur, puisqu'avec cette idéologie il s'agit de mieux adapter et d'intégrer les masses à ce système économique. Les églises apparaissent même désormais comme la pointe la plus avancée du système de la coopération: plus proche du peuple, elles peuvent mieux diffuser l'idéologie du progrès, de la technique, de l'instruction scolaire laquelle serait l'antidote du sous-développement. Mais pour se rendre compte des contours réels de la domination culturelle, il faudra replacer la question religieuse dans le champ de la lutte de classes interne au pays.

II Religion, culture et lutte de classes

Que la religion renvoie à une domination culturelle plus large, cela peut entraîner un consensus général en Haïti, et même susciter toute une littérature de contestation. De l'école indigéniste à nos jours, avec sa nouvelle version modernisée dans *Enquête sur le développement* de Jean-Jacques Honoret, on n'a pas de peine à reconnaître qu'en Haïti la domination culturelle prend un caractère violent, extrême, intolérable. Que de plaintes

contre la répression du vaudou, les types d'organisation familiale dans les campagnes, de la langue créole, de la musique populaire etc.! Pourtant, un tranquille travail de sape se poursuit contre les pratiques culturelles populaires. Il se pourrait même que ce travail s'opère avec la complicité de la contestation culturelle elle-même, puisque cette contestation est souvent restée aveugle sur les rapports sociaux et le cadre politique dans lesquels elle s'exerçait. "*L'enquête sur le développement*" représente à cet égard un point d'aboutissement de cette contestation culturelle idéaliste que la négritude tout autant que les travaux de type culturaliste et ethnographique ont contribué à répandre. C'est également là que la problématique de l'identité culturelle trouve son premier terrain. Nous distinguons ici la contestation culturelle réelle — celle des masses dans leur pratique de marronage des appareils et systèmes idéologiques dominants (le droit, la famille, l'école, les églises etc.) — de la contestation culturelle comme production de discours (de la petite bourgeoisie) sur la culture propre aux masses. Ayant perdu son identité, cette petite bourgeoisie[5] ne peut vivre la plupart du temps que de la récupération des valeurs culturelles populaires, transformées en folklore et en marchandise. L'identité culturelle c'est d'un côté le discours de la différence culturelle, de la revalorisation de ses coutumes, ou de l'évolution progressive vers le développement — sans heurts culturels, c'est-à-dire dans la dépendance maintenue, et, d'un autre côté, une manière d'exorciser les idées et les pratiques de rupture, de rapports de force à instaurer, de processus de transformation de la sujétion culturelle en symboles de rébellion.

De quoi s'agit-il, encore une fois, à travers les rapports entre le christianisme et le vaudou en Haïti? Non pas de deux religions, l'une dominante, l'autre dominée. Non pas de deux cultures l'une étrangère, l'autre locale. Mais de rapports sociaux. Intervient maintenant une nouvelle tentation de comprendre la religion dans les fonctions ou rôles qu'elle remplit à l'extérieur d'elle-même: fonction de justification idéologique des rapports sociaux, ou, s'il s'agit de religion dominée, de contestation, de ferment révolutionnaire ou d'aliénation. Ici, il s'agit de voir dans le rapport instauré entre le christianisme et le vaudou, le langage même des rapports sociaux, la mise en forme, l'articulation de ces rapports.

Pour saisir cette problématique, il fallait au préalable intégrer la religion comme langage dans le procès plus large de l'imposition d'un autre langage, d'un autre code culturel: celui de l'étranger et de la bourgeoisie locale. Nous nous bornerons pour le moment à tenir ensemble, dans un seul et même mouvement, la question religieuse et la question linguistique. Nous pouvons par exemple dire que le vaudou, comme le créole, se trouve dans une *homologie de situations* dans le cadre des rapports sociaux en Haïti. Ce n'est pas cependant qu'on puisse leur prévoir une même issue, une même solution. Mais ils sont susceptibles d'un même traitement, d'analyses connexes et similaires, en tant que tous les deux représentent les éléments d'un langage qui symbolisent et renforcent les rapports sociaux. Dans cette perspective, nous aimerions signaler que, ni le vaudou, ni la langue créole, ne sont réparables, analysables en eux-mêmes, en dehors de la somme de significations dont ils sont affectés historiquement, et du champ de rapports sociaux dans lesquels ils obtiennent leur poids, leur efficacité et leur statut.

Depuis le XIXe siècle, les puissances occidentales encore en expansion ne sont plus préoccupées de la destruction systématique des cultures des pays qu'elles dominent. Seul importait l'implantation des institutions étatiques: juridique, scolaire, médical, linguistique, pour rendre irréversible le processus de domination. Aujourd'hui encore, il s'agit de renforcer ces institutions, tout en concédant d'une autre main aux élites déjà assimilées, la possibilité de discours sur la dignité culturelle et les valeurs "indigènes". Mais les jeux sont fait. La culture locale est d'autant plus belle qu'elle reconnaît la culture occidentale pour son seul lieu d'épanouissement. Dès le XIXe siècle donc, nous sommes plutôt en pesence d'un effort de mise en rapport de la culture étrangère et de la culture locale. Cette mise en rapport consiste à conférer un statut et des positions précises au code culturel occidental

(étranger) comme au code culturel local, dans le cadre des rapports sociaux à instaurer. Que se passe-t-il en Haïti pour le vaudou et le créole? [6] Ni l'un ni l'autre ne sont, au sens strict interdits, ni sujets à la destruction violente. Des zones d'existence bien délimitées leur sont réservées: la scène familiale, la scène du secret, de la clandestinité, du hors-la-loi, de la honte. D'un autre côté, le christianisme, comme la langue française, vont signifier civilisation, honorabilité, sociabilité, éducation, efficacité, promotion sociale. On pourra même, au besoin, offrir le vaudou et le créole comme valeur culturelle nationale, comme originalité, comme différence, pourvu qu'ils conservent leur statut de pratiques dominées qui trouvent leur sens, leur achèvement (c'est-à-dire leur finalité et leur fin/disparition)[7] dans le christianisme et la langue française. C'est ce paradoxe qui donne à réfléchir: en Haïti, les symboles de la domination culturelle sont présentés en symboles d'épanouissement culturel pour le peuple...

Ces pratiques de langage que sont le vaudou et le créole, restent prises dans les rêts de l'idéologie dominante; ils ne concernent pas à proprement parler le vaudou et le créole comme tels, mais renvoient à l'organisation des rapports sociaux en délimitant le champ de ces rapports. Le processus d'appauvrissement que connaîssent, par exemple, les paysans pauvres et moyens d'Haïti, d'exploitation des ouvriers dans les usines d'assemblage récemment installées, ou encore la situation de quasi esclavage que représente la domesticité dans les villes ne sont rendus acceptables, tolérables en Haïti que sur la base d'un langage d'acceptabilité de ces situations: un langage qui les rend normales, naturelles. Le "malheur" qui s'est appesanti sur ces classes et catégories sociales proviendrait de leur condition culturelle: seule, l'acquisition systématique des symboles de la classe dominante pourrait les délivrer. Théorie qui permet à la classe dominante de légitimer, renforcer son pouvoir, et de rendre les classes populaires elles-mêmes responsables du sous-développement d'Haïti: les solutions envisagées sont d'ordre culturel, technique: éducation au progrès, passage graduel à la mentalité technique, accès à l'instruction que signifient le christianisme et la langue française.

C'est que la classe dominante à Haïti a su trouver les moyens pour donner des assises à son pouvoir: elle recueille, tout d'abord, le bénéfice de toute une histoire de domination culturelle: celle du temps de l'esclavage qu'elle maintient intacte, puis confère aux églises les privilèges économiques, juridiques, politiques nécessaires à leur tâche (cf. le Concordat de 1864); et quant à la langue française, elle est restée sans discontinuité de l'esclavage à nos jours la langue officielle, pour l'administration, la justice, l'école, la presse, la formation. Dans ce contexte, nulle question d'identité culturelle, mais de stratégie de défense, d'organisation du pouvoir d'une classe sur les autres, à laquelle les puissances étrangères qui y ont intérêt fournissent les moyens matériels (cadres, subsides, etc.) et idéologiques (livres, presse, revues, chansons, véhicules de la culture française ou, plus exactement, de la bourgeoisie française: puis système et programmes scolaires français). Il ne s'agit là rien de moins que du système de la francophonie elle-même: système adopté par la bourgeoisie haïtienne et son gouvernement, mais dont l'efficacité entend se faire ressentir dans son adaptation aux pratiques culturelles propres aux masses. Le vaudou comme le créole sont mis en position objective de dépérissement, de domination et de tremplin au succès du christianisme et de la langue française. Mais ceux-ci ne renvoient, en définitive, qu'à une symbolique de la domination étrangère (des avantages économiques sont attendus: débouchés, et matières premières) et de la domination d'une classe: seul le retard technique, seule la mentalité magique, la situation de fermeture d'isolement, par le vaudou et le créole seraient les explications valables à la misère du peuple. Toute contestation de la domination culturelle en Haïti qui ne s'attaque donc pas aux rapports sociaux est vouée à fonder la reproduction de ces rapports. La domination culturelle ne cherche à imposer un code culturel étranger à un peuple, que pour lui couper toute possibilité de parole, de maîtrise de son propre avenir et le placer dans une position de manque, d'attente et de besoin du

dominateur. Stratégie de lutte de classes, menée consciemment, connue par avance, par la classe dominante et le pouvoir pour que les masses demeurent bien à leur place et s'avouent à elles-mêmes l'illégitimité de leur langage.

III Pratiques culturelles populaires et pratiques de libération

La domination culturelle apparaît, jusqu'ici, à l'analyse, comme un processus puissant et irréversible devant lequel on ne pourrait que se résigner ou s'adapter. Tout compte fait, elle aurait quand même, disent certains, l'efficacité de nous mettre en Haïti sur les rails du progrès et de nous établir dans la communauté internationale. Un sentiment d'impuissance, un goût de fatalité, ce n'est pas là une des moindres réussites de la domination culturelle. Mais sur quelles couches sociales cette domination a-t-elle tant réussi? D'abord – et c'est là le premier symptôme de la domination culturelle — elle commence par prélever une couche sociale, une élite du reste de la masse, c'est-à-dire par procéder à la division: les enfants scolarisés, les diplômés s'opposeront aux analphabètes; l'instruction scolaire à l'éducation traditionnelle, les enfants à l'intérieur de leur propre famille s'opposeront à leurs parents enfermés dans le vaudou ou ne parlant que le créole. Vaudou, créole, sont alors des marques sociales. Mais la question de l'identité culturelle va émerger en premier lieu, non pas dans les couches et classes sociales défavorisées, mais dans une fraction de la petite bourgeoisie intellectuelle: celle qui a déjà perdu son identité et dont les avantages économiques et sociaux dépendront de l'acquisition des symboles culturels dominants.

La domination culturelle n'a, en réalité, pas produit tous les effets attendus d'elle sur les classes populaires. La classe dominante — en érigeant en Haïti la culture de l'étranger (culture française) comme seule vraie culture — ne tient son existence que du procès d'exclusion et de marginalisation des autres classes. C'est un rapport de dépendance et de pouvoir qu'elle instaure, puisqu'il s'agit par la dévalorisation du vaudou et du créole, de symboliser le rapport d'exploitation économique et de contrôle politique lui-même. S'il en est ainsi, tout effort orienté vers le simple élargissement des privilèges culturels de la classe dominante aux autres (paysanne et ouvrière) ne sera que palliatif, parce qu'aveugle à la situation de violence et d'oppression qui est installée, mais que les masses, elles, ne peuvent pas ne pas ressentir. Précisément, c'est du fond de cette violence que depuis trois siècles la pratique du vaudou et du créole se produit et s'adapte. Les palliatifs qu'utilisent les églises catholiques et protestantes (avec force développements communautaires, distribution de nourriture, écoles rurales, production de méthodes d'hygiène et d'éducation familiale etc.), tout autant que les appareils du pouvoir (presse, radio, corps d'instituteurs) pour l'alphabétisation en créole, c'est-à-dire pour l'utilisation du créole (par l'orthographe éthymologique française,[8] telle que récemment les missions pédagogiques de la francophonie le proposent) comme moyen de passage au français — n'apportent pas le développement et le progrès, mais un plus profond renforcement de l'ordre politique régnant et des rapports sociaux. Maintenus dépendants, dominés, le vaudou et le créole ne témoignent pas moins — dans leur persistance — d'un refus d'abdication, d'une quête de protection et d'auto-défense. Comme il s'agissait d'un véritable "marronage" pratique des appareils et du système idéologiques dominants (droit, langue, école, médecine, famille).

C'est donc à la lumière d'une stratégie de résistance (sans cesse bloquée) à tous les niveaux — économiques, politiques, culturels (à la fois) que le problème de l'identité culturelle peut être situé du point de vue des classes populaires. En revanche remettre en valeur le vaudou comme le créole, ou, plus pudiquement, opérer un tri des valeurs positives et négatives du vaudou et faire un dosage savant dans l'utilisation du créole (des émissions de radio[9] pour les paysans, des catéchismes créoles pour les paysans, des livrets en créole d'éducation et d'hygiène pour des paysans et des domestiques, alors que l'arbitraire de la position dominatrice du français comme langue officielle n'est pas entamé) tout cela portera encore un nom précis: l'aménagement de la domination. Car à l'intérieur même du vaudou

et du créole, on retrouve le discours des rapports sociaux et donc également en partie, l'expression de la rationalisation de la domination.[10] C'est que les rapports sociaux sont le référent véritable, l'horizon de ces pratiques culturelles. Il faudra donc désormais s'interroger sur les possibilités dont disposent, ou ne disposent pas les masses haïtiennes pour contrôler elles-mêmes leur propre développement et leur propre histoire et opérer la transformation des rapports sociaux.

Notes et références

[1] Nous supposons connue la situation économique actuelle d'Haïti: celle de l'appauvrissement des paysans pauvres et moyens, des ouvriers et des petits artisans et petits commerçants. Contrairement à ce qu'on affirme aujourd'hui sur un certain "démarrage économique" que réaliserait Baby Ore, le pillage de nos ressources naturelles est facilité par ce régime — aussi répressif — que celui de Duvalier père — et la famine sévit dans le Nord et le Sud d'Haïti en dépit des aides internationales qui permettent l'enrichissement de certains hauts fonctionnaires. Nous supposons également connu le caractère fasciste du régime actuel qui a rendu plus systématique l'appareil policier de répression: pas de liberté de parole, ni de presse, pas de droit de grève etc... Toute analyse sociologique de quelque secteur que ce soit — de la société haïtienne a nécessairement à son horizon le problème du duvaliérisme dont le maintien ne s'explique pas sans l'appui américain principalement auquel vient s'ajouter de manière de plus en plus ostensible l'effort du gouvernement français. Nous renvoyons ici à l'esquisse sommaire que nous avons présentée des "fondements économiques" de la domination culturelle, dans: *Cultures et pouvoirs dans la Caraïbe*, Ed. L'Harmattan, 18 Rue des Quatre Vents, 75005 Paris, 1975, en collaboration avec Dany BEBEL-GISLER.

[2] Concrètement, il faut penser ici à l'idéologie de la négritude et de l'indigénisme, qui arrange fort bien les puissances impérialistes puisqu'elle a l'efficacité de faire diversion par rapport aux luttes de classes, au problème du pouvoir politique, et de propager l'idée d'une soi-disant inadaptation de l'analyse marxiste pour les pays de l'Afrique et des Caraïbes.

[3] Cf. l'analyse de Pierre BOURDIEU sur "La structure du champ religieux d'après Max WEBER", dans *Le marché des biens symboliques*, Centre de sociologie européenne, 1970, où il montre à partir même d'une critique serrée des concepts de Max Weber comment "le champ religieux doit sa configuration à un moment donné du temps et sa dynamique au cours du temps au fait qu'il est le lieu d'un conflit entre des forces qui s'affrontent pour le pouvoir". D'où l'on peut comprendre les pratiques des différentes classes et catégories sociales par rapport au — et dans le champ — religieux, les intérêts politiques et les enjeux économiques, hors des perspectives idéalistes (autonomisation du religieux) ou idéologiques qui essaient de cacher les problèmes politiques posés par les appareils religieux dans une formation sociale donnée.

[4] Nous avons voulu relier ces faits pour rappeler que Duvalier n'a pas eu de position originale par rapport à l'appareil religieux catholique, en dépit des apparences (indigénisation, expulsion de prêtres ou d'évêques). Il a tout simplement rendu plus visible la soumission de l'Eglise à son pouvoir, l'a pliée au service de son régime fasciste. Les pasteurs protestants comme nombre de prêtres du vaudou ont été de manière égale mis au pas. En cela, il est rigoureusement faux de dire que le duvaliérisme s'appuie uniquement sur le vaudou.

[5] Nous ne désignons pas en bloc *la* petite bourgeoisie, nous visons ici celle, c'est-à-dire la frange de petite-bourgeoisie qui a choisi son camp de lutte, comme idéologue anti-communiste, prêt à des revendications cantonnées dans le culturel.

[6] Sur l'analyse des rapports de force entre le créole et le français, nous renvoyons ici à la thèse de Dany GISLER: "*Langue, enseignement, colonisation aux Antilles*, 1975, à paraître aux Editions L'Harmattan.

[7] Récemment, le journal officieux du régime duvaliériste: "Le Nouveau Monde" a publié le 18 juin 1975, dans la fièvre des accords de coopération franco-haïtienne sous l'égide de la francophonie, un article intitulé: "Adieu au créole". L'imposture de la francophonie en Haïti n'a pas besoin d'être démontrée: elle ne trouve d'appui que chez les

défenseurs du duvaliérisme. Faut-il souligner le danger ethnocidaire qu'elle représente pour le peuple haïtien puisque pratiquement tout le système scolaire haïtien est déjà pris sous un contrôle de type colonial par les missions pédagogiques françaises?

[8] Sur l'idée d'une orthographe-passage-au-français, voir la plaquette d'Yves DEJEAN: *Orthographe créole et passage au français*, 1976, qui démontre scientifiquement l'aberration que représente la proposition d'une orthographe étymologique du créole.

[9] Ici, la propagande américaine en Haïti excelle — (voir le cas connu de Radio-lumière) — dans l'utilisation des sectes protestantes comme canaux idéologiques ou forces de contrôle culturel et politique des masses haïtiennes. Sous le régime de Duvalier père comme sous celui du fils, les sectes protestantes jouent un rôle de premier plan, sur lequel peu de textes jusqu'à présent ont été publiés.

[10] Autrement dit, ce qui se donne comme langages (ou pratiques culturelles) populaires reproduit également la domination et n'est affecté d'aucune pureté. C'est indiquer — comme on peut le lire dans les *Ecrits* d'Amilcar CABRAL (Maspéro 1975) — que le problème essentiel est celui de la lutte de libération du peuple au cours de laquelle il est amené à faire la critique de ses pratiques culturelles et à inventer de nouvelles.

DE L'ACHARNATION ET DU DESESPOIR DE CAUSE

Pierre Perrault

J'avais, je l'avoue, grande envie de parler entre quat-z-yeux à des étudiants francophones ontariens. Et j'espérais ici les rencontrer, à Glendon College, à ce colloque intitulé, pour noyer le poisson, "Identité Culturelle et Francophonie dans les Amériques". Ma mère disait: "qui trop embrasse mal étreint". Mais ne craignez rien. Je n'avais pas de leçons à donner à personne. Je ne connais d'avenir que celui qui m'échappe. Et vous savez mieux que moi ce que vous avez choisi de sauver. Nous avons tous et chacun quelque chose de précieux à défendre. Et un étudiant francophone à Toronto autant qu'un Acadien à Moncton est affronté à un certain possible qui l'oblige à faire des choix qui ne sont sans doute pas les miens. Et que je respecte non sans me demander parfois comment on peut être francophone à Toronto quand c'est déjà presque impossible à Montréal. Et j'espérais confronter mon à peine québécoisie à leur immense solitude. (Même St-Joseph, patron du Canada, n'est pas autorisé à sauver le Canada en français sur les panneaux-réclame de la Ville Reine). Eprouver nos visions du monde pour partager quelque chose de plus précieux que le P.N.B. et qu'on aurait pu nommer. Nommer son rêve et son malaise c'est déjà le début de quelque chose, de ce qui peut arriver: nous en sommes là.

Je songeais donc à profiter de ce jour pour questionner leur inquiétude. Et leurs projets. Comment transformer en avenir cette langue maternelle encore parfois susceptible de courage, encore à l'occasion coupable de poésie? Leur arrive-t-il de se prendre pour eux-mêmes? De s'espérer? De compter sur le courage des québécois? Ou d'en désespérer comme si toute notre aventure les jetait eux-mêmes dans la gueule du loup?

J'espérais, dis-je, cette rencontre. Et en même temps je l'appréhendais, n'étant pas près d'oublier qu'à Edmonton, un jour, à l'autre bout du Canada ousqu'on ne se marre pas tous les jours, je me suis fait huer... copieusement... et spontanément... par des étudiants francophones pour avoir osé corriger celui qui me présentait comme cinéaste canadien en me prétendant... quelle prétention... cinéaste québécois. J'étais l'ennemi de mes cousins. De mes presque frères et soeurs. Etrange sensation. Et qui n'est pas aimable je vous l'assure. Mais doit-on s'en tenir au rôle subalterne de "Canadien-français-catholique" parce que la géographie nous a trahi. Au Québec nous avons cherché un rapport cohérent avec une terre, un pays. Nous ne bénéficions avec le Canada que d'un rapport subsidiaire, distinctif, imparfait, et nous n'étions pas à l'aise dans cette nomination compliquée, distinctive, parcellaire. Bien sûr, avec Félix-Antoine Savard et La Vérendrye nous avons rêvé d'un grand pays et des canots et des voyageurs de la Dalle-des-Morts. Mais nous avons perdu la piste. Perdu la bataille. Nous avons été devancés par l'histoire qui a trahi nos espérances. Fallait-il s'entêter à prétendre ce royaume des autres? En rêve? Au lieu de prendre possession de ce qui reste possible? Encore! Et pas pour longtemps! Car nous ne sommes qu'un petit peuple conquis. Petit peuple d'un grand malheur. Trop grand pour lui peut-être.

Je voulais que nous parlions ensemble de ce rêve de royaume et de la dure réalité. Car rien n'est plus constant, plus dur, plus opiniâtre, plus tenace que cette idée de royaume dans notre maigre légendaire... et rien n'a été plus exploité, à notre détriment collectif, que ce goût du royaume et de la conquête. Qu'on se souvienne seulement de l'Abitibi. Mais il y a aussi la réalité, réalité perdue, oblitérée, anéantie, discriminée. Réalité perdue comme une génération. La guerre est finie. Ceux qui se battent pour un pays bilingue en Colombie-

Britannique, je les admire mais je reconnais qu'ils négocient une capitulation, qu'ils cherchent à obtenir des conditions de captivité, qu'ils servent d'otage, comme les colombes d'Ottawa, sans accepter de s'en rendre compte. En Ontario évidemment le désastre n'est pas aussi total, évident, flagrant. Mais la partie est jouée. On libère le prisonnier parce qu'il a passé l'âge de guerroyer. On lui fait quelques concessions parce qu'il est pitoyable et inoffensif. Il a cessé d'être l'ennemi. Comme l'indien il est susceptible de devenir objet de conservation. Le dernier des Mohicans. Il est même entouré de soins attentifs. Comme en Louisiane. Dans la mesure où les jeunes francophones eux-mêmes ont abandonné la lutte. Comme si on voulait les marginaliser. Les maintenir dans cette seconde zone où ils ne sont pas compétitifs, où ils sont faciles à exploiter. On ne détruit pas son cheptel de boites à lunch. Il faut préserver le troupeau des phoques. J'aurais osé leur dire ces choses au risque de les blesser parce que je les pense non seulement à leur sujet mais aussi du Québec. Je voulais savoir comment ils se sentent au front du froid, dans leur peau de babiche, dans leur peau de peau crue? Et je me faisais une presque fête d'une telle rencontre à couteaux tirés. J'avais le coeur à disputer de leur âme et de la mienne avec eux. A échanger mes désespoirs de cause, mes aliénations, à faire le point du mépris de rancoeurs, à aller au fond du détournement. Et je me retrouve devant une assemblée de professeurs et même d'universitaires à toute épreuve dont j'ai tout à craindre sauf ces huées qui m'accueillirent à Edmonton où je me prétendais Québécois de Québécoisie. D'ailleurs même au Québec une telle prétention n'est pas toujours susceptible d'ovation, surtout parmi les notables, les notaires et les comptables. Mais la poésie n'est-elle pas toujours une anticipation par la suite récupérée par les politiques ouvertes? La poésie n'est-elle pas toujours une politique clandestine? Donc pas le moindre petit morceau d'étudiant francophone de cette Université York où il y a justement un collège dit Glendon qui sert de ménagerie où l'on préserve de la disparition les derniers spécimens de bébés-phoques francophones. Et comme pour les bisons de l'ouest dans leur sanctuaire, on contrôle scigneusement leur démographie. Je me sens un peu ridicule devant vous avec mes grands coups d'épée dans l'eau plein les bras. Ma folie de moi, ma folie de Québécoisie, comment la communiquer à des sages? Ma panique, à des gens calmes et pondérés. Ma foi, à ceux qui ont passé l'âge de la foi et de l'héroïsme. Mon discours a-t-il encore un objet? On ne prêche pas une croisade devant des chaises croulantes. Suis-je injuste en parlant de la sorte? Est-ce que je cherche à tirer vengeance de mon passé de mauvais élève? Est-ce que je fais état de vieux préjugés indécrottables et injustes à l'égard des intellectuels, ces gens qui font profession de l'intelligence? Pourtant, je me reconnais de cette génération et de votre confrérie. Mais par ailleurs j'exaspère le désir. Je porte, avec d'autres bien sûr, une passion dont je ne me sens pas personnellement responsable. Une passion de nommer. Et de fleurs en oiseaux, de rivières en village j'ai fini par identifier un visage, par nommer un village. Et j'ai choisi le mot québécoisie pour sa douceur et parce qu'il s'apparente à iroquoisie, qui désignait ni frontière ni territoire mais une assemblée, une réunion d'hommes entêtés d'une même culture. Et cette archaïque perception du monde qui cherche à empêcher l'homme de devenir un pur et simple consommateur, comment oser vous la proposer sérieusement scientifiquement, sans passion comme il se doit devant une si auguste assemblée? J'ai, je l'avoue, hésité quelques instants avant de m'engager dans ce propos dont je n'arrive pas à me sortir, comme un saumon prisonnier de sa naissance et d'une rivière qui est toute sa culture. Le risque me paraissait énorme. Je me sentais battu d'avance. Je craignais l'indifférence. Je ne savais comment m'attaquer avec ma passion contre vos vérités. Je risquais de perdre la partie, de me mettre inutilement au blanc, la tête sur la buche, entre l'arbre et l'écosse. Encore une fois. Une fois de plus. Vieille habitude de mauvais élève, de cancre. Mais comment me départir de moi-même? Alors tant pis pour le résultat. Il y a un plaisir de dire sa vérité. La voix dans le désert trouvait son sens dans la voix et aussi dans le désert. Alors donc allons-y gaiment.

D'ailleurs n'ai-je pas une querelle à vider avec les livres et les livresques. Avec la littérature tout entière, substance même et nourriture et salade universitaire par excellence. Cette litterature dont j'ai fait mes humanités comme on disait autrefois (pour éviter l'humanité peut-être) et qui nous a pour ainsi dire et irrémédiablement repoussés dans la fiction, toutes les fictions et même les idéologies qui sont une forme universitaire du mélodrame où Margot a pleuré.

Car, en effet, il faut bien finir par l'avouer, j'ai d'abord tout investi dans les livres, et ce que mes professeurs nommaient pompeusement la littérature classique par opposition sans doute à ma condition sauvage et québécoise comment croire, quand on aime les livres et le hockey, que les humanités pouvaient trahir les hommes. Nous cherchions partout ailleurs et surtout dans les livres, pauvres petits intellectuels de belle province, des réponses... avant d'avoir seulement posé notre question, nos questions de vie et de mort. De l'existentialisme athée de l'un à l'athéisme chrétien de l'autre, du surréalisme bourgeois au dadaïsme de la "haute crassie" (aristocratie) et jusqu'à la bourgeoisie marxiste-léniniste qui vit sur l'assurance-chômage, nous interrogions la Vérité pour savoir si elle se porte à gauche ou à droite. La belle affaire! Et à chaque batelée d'universitaire qui revenait de Sorbonne ou de Grenoble la pensée changeait de costume selon que Sartre ou Foucault se portait à Paris. Et elle en change encore, toujours en retard d'ailleurs sur la mode. Nos femmes sottes et grenues ont ruiné l'industrie québécoise de la chaussure parce qu'elles préféraient se botter à l'italienne en vache espagnole. Les universitaires québécois pour la même raison contribuent à ruiner les moindres chances d'épanouissement d'une littérature, d'une poésie, d'une épopée, d'une pensée et même d'une politique indigène par mépris de l'habitant et par amour des paradis artificiels de Mallarmé ou du Spleen de Paris. Mais on ne suicide pas impunément et systématiquement ses créateurs (puis-je ici rétroactivement citer Aquin, et aussi St-Denys Garneau, Gauvreau, Sylvain et tant d'autres moins notoires et tous les autres moins spectaculaires, ces morts-vivants qui ont accepté un emploi pour déserter une pensée) sans aboutir à la stérilité.

Fruits du mépris. De la honte de sa mère. Voilà ce que nous récoltons aujourd'hui. La culture dite classique cherchait à occulter la culture québécoise parce qu'elle était habitante. On nous proposait, on nous propose toujours... exclusivement... une littérature, une culture, une idéologie livresque pour nous permettre d'échapper à la banalité, à la trivialité de notre destin de porteur d'eau. Mais le porteur d'eau, le bûcheron que j'étais au fond de l'âme et du langage maternel, à force de le repousser, de l'éteindre j'avais fini par ne plus le croire possible, susceptible d'accéder à lui-même. Je le condamnais (cf. *Convergences* de Jean Lemoyne). Et comme Trudeau je méprisais mon "lousy french" au profit des souliers italiens et des idéologies du Collège de France. J'ai fini par me découvrir méprisé. Méprisé par moi-même. Laissé pour compte. On m'incitait à admirer le monde entier sauf mon père, mes cousins, mon fleuve, mes villages, mon langage. On me fabriquait des livres d'enfants avec des histoires merveilleuses d'hommes esquimaux mais jamais on ne me parlait avec orgueil de mon père bûcheron, travailleur à la Dominion Textiles, colon d'Abitibi que j'aurais pourtant voulu aimer. Connaissez-vous ce merveilleux poème de Jacques Brault sur son père, merveilleux et tragique et pathétique amour de son père méprisé, amour même du mépris encore collé comme une glaise à son visage. Il va jusqu'à parler de:

> l'amour du père haï

il va jusqu'à dénoncer:

> celui que sa femme n'aime guère...
> ...toi...
> mon père égaré dans... notre chétive colère
> tu moisissais d'humilité...
> je t'ai rapiécé...

Terrible situation d'orphelin. On nous a dérobé nos pères. On nous a proposé les pères de l'Eglise, un royaume de l'autre monde, un "bon parler français" international en nous concédant des "canadianismes de bon aloi". L'université comme le collège nous condamnaient à l'exil; à l'errance intellectuelle, à la recherche du père humilié, moisi, qui n'osait plus à Noël verser à ses fils qui buvaient du Scotch ou de la Molson le cidre de sa cave. La mère à son tour s'est dépouillée de ses vieilleries jusqu'au jour...

Jusqu'au jour où ailleurs, en France, à Paris, (Félix Leclerc) on nous a trouvé pittoresques. Jusqu'au jour où on s'est aperçu que les Américains rachetaient nos vieux meubles. J'interdis qu'on accuse nos mères d'avoir trahi, dilapidé, brûlé le patrimoine. Il faut au contraire accuser les notables, les notaires, les docteurs, les universitaires parlant pointu, Trudeau dépouillé de son "lousy french" en échange d'une langue incolore, inodore, sans saveur mais non sans innombrables erreurs (sauf quand Lemoyne écrit ses discours), d'avoir eu honte de leur mère. Il faut en vouloir à la femme du docteur d'avoir désiré les souliers d'Italie pour ne pas avoir l'air "habitante", et d'avoir fait une insulte de ce mot habitant qui a longtemps été l'honneur de nos pères. Car ce mot justement servait à désigner sous le régime français ceux qui avaient choisi de se faire un pays en Amérique pour les distinguer des notables, des marchands, des intendants qui retournaient en France. Ils avaient pris racine. Ils signifiaient la souche. Et cet honneur s'est tourné en mépris au nom de la mode. A cause de la honte. Est-ce encore ce mépris qui pousse aujourd'hui tant d'intellectuels à se mettre à la mode au lieu de se mettre à la tâche. Pourquoi diable cherchent-ils partout ailleurs, en Italie, en France ou en Inde, Saussure à leur pied. Foucault, Sartre, Lyotard, Levy-Strauss le plus triste de tous, Marx, Mao, Allende qui ne demande pas qu'on le vénère mais qu'on le recommence sans l'invoquer, les Rolling Stones... etc. J'ai bien envie de vous citer une chanson toute simple de Georges Dor qui résume bien toute cette affaire de livres étrangers que nous payons très cher pour nous dépayser.

Je suis québécois
Je sais pas pourquoi
J'aurais pu être
Un petit Chinois
Mais au fond c'aurait changé quoi
Ce qui est difficile, c'est d'être soi
De laisser les autres être les autres

Mais l'impérialisme culturel n'est pas le moindre. Et les intellectuels ont souvent, trop souvent, l'âme domestique. Ce qui explique peut-être la disparition des cultures. On nous fabrique toutes sortes de veaux d'or (cinéma, poésie, Martin Gray, philosophie, chanson, etc.) parce que ça rapporte aux marchands du temple. J'ai donc entrepris de détester mes professeurs qui m'offraient d'adorer le veau d'or et me récusaient. Ils interrompaient mon enfance pour me projeter dans une école de petits pages consacrés à faire la révérence à un ailleurs culturel où je perdais le nord. Ni le ciel, ni le climat, ni les plantes, ni les oiseaux, ni les hommes ne ressemblaient à mes soleils d'été, à mes envies de vivre, à mes ruelles. Ni le langage d'ailleurs. Comment rêver dans les *Malheurs de Sophie*, dans les malheurs des autres. Se battre dans le destin des autres. Découvrir sa cohérence dans les contradictions des autres. Evidemment découvrir son paradis "parmi les mutants électroniques programmés à l'acide", conquérir la Californie pendant que l'Abitibi expire, contredire le capitalisme quand on vit d'assurance-chômage, tout cela peut paraître un discours héroïque mais ne justifie que l'éloge de la fuite. Ne dirait-on pas que l'explosion atomique des moyens d'information n'a réussi qu'à vider d'eux-mêmes et de leur destin tous les hommes. On ne peut pas passer sa vie à lire dans les livres les promesses de paradis. J'avais (est-ce permis à l'école?) le goût de vivre ce qui m'a occasionné beaucoup d'ennuis avec la loi et l'ordre. J'étais un mauvais esprit. J'avais le goût désordonné, impudique, intolérant, (oui intolérant je l'admets), de

vivre... et "d'apprendre à vivre en vivant". J'ai fini par comprendre que c'était le goût du Québec, la seule issue possible, la seule façon de vivre ailleurs que dans les livres.

Ma prétention, notre prétention de penser le bout du rang, de rompre avec les doctrines pour épouser le pas de la porte et chevaucher le joualeresque, de nous en tenir au royaume de nos mains, d'élucider le mépris des maîtres que nous avions fini par endosser grâce à la collaboration des notables, de reconquérir le pain et les tomates et les métiers à tisser avant de construire ici des temples aux idéologies unisexes élaborées ailleurs (discothèques et colonnes de sons), tout cela nous rendait suspects à gauche et à droite. Tant de grands prêtres s'arrachent le catéchumène que je pourrais devenir à force d'incertitudes. Ce serait si doux de prendre le repos de guerrier à l'ombre d'un gourou entouré de mots brillants et énigmatiques, triomphe de l'ambiguité verbale et de la limpidité métaphysique qui n'a jamais boulangé un pain de quatre livres. Mais nous commencions à nous rendre compte que l'impérialisme économique des Anglo-Saxons (c'est tout ce qui les intéresse, les sous et les bébés-phoques) n'était pas plus étouffant, asservissant et STERILISANT que le marketing (pour parler à la française) des dernières nouveautés Hachette, Laffont, Seuil, de la pensée-mode made in France. Je commencais à me rendre compte que même la pensée était piégée, que j'étais prisonnier de la tête aux pieds, qu'avant de libérer les arbres, le fer, l'amiante, il fallait d'abord libérer le poème.

A vrai dire mes professeurs n'avaient pas tout à fait tort, eux qui tiraient leur existence des écritures puisque l'homme québécois n'existait pas dans les écritures. Déjà mes oncles débonnaires liquidaient les vieux meubles, effaçaient les dernières traces. Grâce, au demeurant, au mépris de ma mère et de mes professeurs on ne le dira jamais assez, jamais trop. Grâce à Jean Lemoyne, cet excellent homme qui s'étonnait de ne rien trouver dans nos écritures à se mettre sous la dent de gastronome. Sans comprendre que c'est la littérature elle-même qui nous privait de littérature. Nous étions débranchés de la vie. Branchés sur les écritures. Nous avions oublié que toute culture est d'abord orale et populaire et villageoise, et faubourgeoise. Il nous manquait l'essentiel, ce qui donne à l'intelligence sa raison d'être, sa propre humanité. Le miel il faut le tirer de la fleur et non pas d'une représentation de la fleur. Nous étions maladroits avec les mots, empêtrés dans les *Paroles* de Prévert ou le maoïsme de Grenoble, faute de fleurs à interpeler. N'allez pas croire que je réclame qu'on brûle tous les livres encore que cela pourrait purifier la pensée. Je dis seulement qu'il ne faut en définitive jamais s'en prendre qu'à soi-même. Et que l'homme est objet d'écriture et non l'écriture. Et enfin que l'homme n'est pas son écriture mais sa parole. Je dis surtout que l'homme sans écriture est digne de l'écriture.

L'homme québécois a réussi à préserver à travers les siècles et les malheurs toute sa culture grâce à la parole. Ce même homme entouré, préservé, cajolé d'assurance-chômage et de bien-être social est en train de perdre en une génération toute identité grâce à l'écriture.

En effet la culture c'est d'abord la parole, qui exprime sans intermédiaire patenté tout l'homme: Mais la parole, cette monnaie d'échange qui permet le commerce des pensées, des intentions, qui véhicule le rêve, qui exprime le quotidien et le royaume, cette parole innocente est devenue, grâce à l'électronique, moyen de communication comme les chemins de fer. Or la communication à son tour devenant rentable dans tous les sens du pouvoir, l'argent et le pouvoir s'en sont emparé. Or l'argent a supprimé la parole des hommes dans la mesure où la parole est un investissement sur l'âme, et sur la liberté. L'argent ne se préoccupe pas de l'âme. L'argent n'exerce que le pouvoir de l'argent. En conséquence toute culture est tombée entre les mains des manipulateurs, toute parole a été vidée de son contenu, de son identité, au profit d'une réduction de l'homme à son rôle de consommateur et de serviteur du pouvoir. "Quand on est québécois c'est de la Molson qu'on boit", dit la publicité.

Peut-on imaginer une plus malhonnête réduction de l'idée de royaume, de la recherche d'identité, plus abominable détournement d'âme? On n'investit dans la parole que pour

asservir: plus la peine de contraindre, on persuade. A l'homme québécois en quête de son âme on propose de la Molson: et il accepte. Et tous ceux qui ont fêté le 15 novembre 1976 une victoire en buvant la bière qu'ils n'ont pas brassée eux-mêmes n'ont fait que confirmer leur aliénation, n'ont réussi qu'à effacer leur vote. Et cela me désespère. Mais ce qui désespère davantage c'est cette même soumission des intellectuels à la pensée qu'ils n'ont pas brassée eux-mêmes. Cela est infiniment plus tragique. Et je vous pose la question, à vous universitaires francophones. Quelle bière buvez-vous? Quelle bière lisez-vous? N'avez-vous pas soif de québécoisie?

Les hommes donc et les peuples ont perdu toute initiative sur la parole. L'homme collectif est devenu spectateur et il ne choisit ni sa bière ni son spectacle. On lui impose Ben-Hur parce que Ben-Hur a le pouvoir d'occuper le territoire de son cerveau. Ben-Hur est pour ainsi dire propriétaire de tous les réseaux, canaux, tuyaux, longueurs d'onde qui aboutissent à ce pauvre cerveau sans défense. On a parlé de civilisation pepsi. Ce mot décrit bien la situation. Le pepsi n'est pas création de l'homme mais souffrance. Il a été imposé, comme une servitude. On n'y échappe pas. Il est partout. Il arrive à exclure tout le reste. A vaincre toute résistance. Toute innovation. Toute création. Toute initiative. Toute intention. Il s'installe dans la culture. Comme la bière a réussi à mettre hors-la-loi le cidre. Et maintenant que le cidre de nos pommiers est enfin légalisé il n'arrive pas à pénétrer dans les âmes occupées par la bière parce qu'il n'a pas la parole. Jusqu'au jour où Seagram le rachètera. Et alors on nous dira encore une fois: "quand on est québécois c'est du cidre qu'on boit". Et on finira par aimer le cidre comme on a aimé le pepsi, par ressembler au pepsi. C'est la mise en esclavage, en sujétion par l'esprit. Et alors que reste-il à vivre sinon la domesticité. Car nous appartenons et nous sommes la bière que nous buvons, les livres que nous lisons. Et de nous mêmes il ne reste que le Carnaval de Québec ou les Fêtes de la St-Jean commanditées par un quelconque brasseur de bière ou d'idée, Molson ou Hachette.

Voilà où nous en sommes. Expulsés de la parole, de notre parole. Et cette parole vivante, drue, joyeuse, épique, paillarde, n'avait pas encore fait surface le jour où j'ai ouvert les yeux. Elle était encore et déjà clandestine. Du moins aux yeux d'un écolier. D'un pauvre homme confié aux écoles et aux universités. Parce qu'on me l'avait dit, je me croyais un homme cultivé. Mais je cultivais le jardin des autres et les fleurs de papier. Ma terre restait en friches et je la méprisais presque de ne pas donner fleurs et fruits, d'être incapable de brasser sa bière...

Un jour, toutefois, j'ai rencontré l'absurde et le ridicule. Après avoir beaucoup lu ce qui était à lire à cette époque-là (les modes changent mais pas les résultats) après avoir un peu étudié (mais n'importe quel imbécile peut obtenir une licence en droit) après avoir joué beaucoup de hockey même dans les vieux pays et pas mal de Quartier Latin je me suis rendu compte de mon impuissance à m'exprimer. On m'avait privé de ma réalité pour me nourrir d'images dorées sur tranches, de cartes postales, de cinéma dont je n'étais que le spectateur abasourdi. Et il m'est arrivé qu'un jour après avoir parlé à la radio fort joliment de la Seine, du Rhône, de la Loire et de la Garonne j'ai eu l'idée cocasse et incongrue de raconter un fleuve St-Laurent. Impossible. Il n'y avait rien dans les livres sur le fleuve St-Laurent. Rien dans Chateaubriand sauf la carte postale des Natchez, rien dans Rimbaud et personne ne m'avait parlé de Jacques Cartier qui est un des grands poètes de ce fleuve mais que les professeurs qui tiennent leur connaissance des livres français ignoraient. J'étais donc privé de mots, d'idées, de notions, d'images. J'ai été sur le point d'admettre avec bien d'autres que le fleuve St-Laurent n'existait pas comme le peuple Québécois puisqu'il était indigne de littérature. Mes sources habituelles et universitaires et scolaires gardaient à ce propos pourtant immense de rivages, d'oiseaux et d'hommes un silence méprisant. Hautain, Géné. Presque coupable. Et pour se justifier Jean Lemoyne et mes professeurs ont inventé le mépris de l'habitant. Ce fleuve était indigne de poésie. C'était un fleuve banal, ce qui le rendait indigne de leurs préoccupations littéraires. Toute la culture des écoles avait pour ainsi dire oblitéré mon existence et mes rivages.

Situation embarrassante pour un homme en mal d'un fleuve et de lui-même. Comment ce mal nous a-t-il atteint? Comme par surprise. Malgré les écoles occupées à autre chose? Personne ne nous avait appris à nous prendre au sérieux. Et nous en étions déjà au tragique. Déjà au désespoir de cause. Avant même d'avoir nommé la cause. Qui le premier est parti à la conquête d'une légitimité en broussailles, en friches, à peine effardochées par les rapaillages de l'abbé Groulx, les Abatis de Savard? Comment rétablir l'antique rapport de paroles qui donne naissance aux fils et à la délignée dont nous parlait un jour Grand Louis à l'Ile aux Coudres? Nous étions orphelins. Orphelins de paroles. Adoptés de littérature étrangère. Et sur le point de récuser nos pères taciturnes, ce que plusieurs n'ont pas manqué de faire d'ailleurs. Ce que d'autres ont refusé d'instinct. Sans justification littéraire. De souche pour ainsi dire. Parce qu'ils étaient habitants par choix. Parce qu'ils ne rêvaient pas de Paris, de souliers italiens, de Rolling Stones, parce que la bière n'avait pas tout à fait réussi à effacer le beau discours du cidre précieux que mes oncles "ordilleux" tiraient de leur cave comme un bien d'héritier: pour l'honneur des pommes et des pommiers de leur terre, de leur royaume. Mais sans la parole qui peut trouver dans les âmes trace de l'existence. Notre identité paraissait douteuse, incertaine, ambiguë. Nos emblèmes nous détournaient de nos destins. Qui a imaginé de nous offrir le "lilium candidum" inoffensif pour emblème floral au lieu de l'iris versicolore: pauvres petits politiciens d'autrefois incapables de nommer une seule fleur de nos bois. Nous ne valions pas même la peine de l'écriture. Nous étions par l'école et la politique acculés à la vulgarité comme les fleurs; ce lieu choisi pour naître en peuple et en pays. Mais personne ne le savait. Jusqu'au jour où quelques poètes incongrus à l'encontre de tous les usages ont entrepris de chanter à hauteur d'homme de peine, en grinçant parfois "la pauvreté luisant comme des fers à nos chevilles" (Gaston Miron). Leur village se nomme MISERE mais nous ne sommes de ce village et de cette culture. Peuple de bûcherons. J'en conviens comme d'un honneur. "Nous sommes nombreux silencieux raboteux rabotés" (Gaston Miron). Des poètes n'ont pas rougi de moi. Et enfin pour une fois je me suis reconnu dans le poème. J'ai endossé la misère car je n'avais rien d'autre à dire. Mais c'est déjà beaucoup. Le temps de la misère, c'était toute notre emploi et tout notre discours. J'en témoigne, parole à l'appui. L'homme du bout du rang nous signifie plus que le notaire Potiron. Comment habiter Proust au bout du rang. Je n'avais pas le choix. Cet homme du bout du rang contenait toutes mes significations et toutes mes seigneuries.

J'ai voulu prendre part à cette aventure étrange, à cette reconquête de nous-mêmes qui passe par l'orgueil et la misère. Récuser les bonnes manières et les jardinages français pour retrouver la poésie et la beauté des mots longtemps tenus en esclavage et réduits au silence. Fréquenter "la beauté en pieds de bas" (Pierre Morency). Certains mots déjà m'apparaissaient indispensables que d'aucuns refusaient de légitimer. Quel imbécile linguiste a écrit dans La grosse Presse qu'il fallait proscrire le mot maître-draveur. Et pourquoi pas affirmer que Menaud n'existe pas puisque l'Académie Française n'a pas autorisé son existence. Pour ma part et en dépit des puristes j'ai célébré Grand-Louis-à-Joseph-de-l'Ause, celui qui dit...

solifier pour solfier
appivoiser pour enjôler
la naissance pour les organes femelles
cochonner pour décrire la mise bat de la truie
humiliant pour émouvant

quand i fait beau prend ton capot
vent du sud... mauvais temps au cul
cerne à la lune n'a jamais brisé mât d'hune
nordet clair, va coucher avec la femme a soeure

celui qui parle

d'un cheval qui a 50 ans rien qu'en dimanche
d'un frette à couper les chiens en deux
d'un havre en caneçon
d'une ponse qui porte une patate
de la femme qui pleure à faire flotter un bâtiment
d'un ivrogne qui a bu la mer et les poissons
d'un autre qui pleumé son renard
celui qui dit de la boisson qu'il nomme corne-en-cul:
celui que ça tue il aurait pas vécu

celui qui est

ennimé
enthousiasmé
ben amanché
mal content
faisant mal
mal avenant
enroutiné
haut de feu (grand)

celui qui connaît

le pousse-pis-halle (accordéon)
le ruine-babine (harmonica)
le tire-pet ou le halle-vesse (ventilateur)

celui qui sait

farfiner
jaspiner
enfirouâper
enfarger
prendre une carpiche sans avoir une rosée de mal
décesser
se décoeurer
être mal-écoeureux
s'empironner
s'emmienter
abeausir
aliser
berlander
avoir beau
pélasser
piétonner
avoir du turlutton
avoir du varmillon
devoir son pesant
philosophier
donner un mauvais coup d'archet (mourir)
boire le St-Maurice (Mourir)
paraboliser
chouenner enfin

chouenner: dire des merveilles. Bretter: dire des vantardises. Paraboliser: dire des fables. Et j'en passe... et j'en passe. Le langage a été leur royaume. Mais personne ne le savait...

C'est alors que j'ai eu la chance de rencontrer le magnétophone et me libérer de mes professeurs. Appartenant à un petit peuple privé d'écriture, par ce moyen d'une technologie innocente je pouvais puiser sans compter aux sources mêmes de la culture, à la parole sans artifice, à leur chouenne légendaire, sans avoir à passer par la littérature. C'est alors que j'ai refait mes humanités. Puis-je vous avouer que je préfère Grand Louis à Racine. Et je ne songe pas seulement à la qualité, à la verdeur, à l'inspiration du langage. Grand-Louis m'importe plus, aussi, que les rois de Racine parce qu'il me justifie, m'authentifie, m'autorise à contredire princes et prélats qui m'ont depuis toujours dominé de leurs raisons d'état. Pourquoi donc cette littérature s'est-elle si souvent retranchée de l'homme. Et même le cinéma de notre temps qui s'intéresse beaucoup plus à la clientèle des casinos qu'aux bûcherons que je suis et aux clencheux de villages. Et nous n'avions d'assises, de racines que dans la pauvreté. Malraux ne s'intéresse pas aux colons d'Abitibi. Il lui faut des conquérants. Fellini préfère la dolce vita. Bergman les clients riches des psychanalistes en rupture de banc. Où sont mes images. Le magnétophone me permettait d'entendre et de mémoriser leur chouenne inconparable. Je retrouvais le poème à sa source.

Curiosité de dilettante au départ. J'aurais pu m'intéresser aux autres, aux Maoris de Nouvelle-Zélande, aux esquimaux. J'ai commis l'erreur de m'intéresser à l'homme québécois. Je ne m'attendais pas par ce truchement à me découvrir une identité et même une littérature que les universités ignorent ostensiblement. Par crainte peut-être. Car elle est subversive. Car il est vrai qu'elle n'est pas indifférente ni seulement curieuse et pittoresque. Cette identité qu'il m'a bien fallu ensuite assumer, prétendre, brandir, déployer comme un drapeau à mes risques et périls.

Quelque chose en moi a changé par leur parole. J'ai dépouillé le vieil homme littéraire pour chausser "les bottes de beu avec des jambes de vaches" de mon parrain Alexis. En transcrivant mes enregistrements, lentement, progressivement, insensiblement, grâce à ces hommes habiles à "dire des merveilles" je me suis découvert une parole, une culture, une place au soleil. Ils parlaient avec mes mots, avec des mots qui avaient cessé de me venir à l'esprit. Ils ne révélaient un héritage, une identité, un royaume qu'il ne me reste plus qu'à faire reconnaître dans la loi. Je sais maintenant qui je suis.

J'ai cru bien naïvement qu'il suffisait de le proclamer, de le fixer sur pellicule, de diffuser cette image pour que tout le monde m'approuve et se reconnaisse, j'ai cru que les professeurs d'université seraient les premiers à devenir, grâce à cette découverte qui me paraissait énorme, des professeurs d'identité. J'ai cru qu'il suffisait de montrer les Québécois pour qu'ils se reconnaissent. J'ai cru que la peur qui nous retenait sur ce seuil du royaume c'était l'ignorance; mais combien de fois j'ai entendu des jeunes me dire, indignés par ce film qui se nomme *Un Pays Sans Bon Sens* et où il y a des docteurs en science et en littérature et Grand-Louis avec son énorme histoire du père des poux, me crier exaspérés: "nous ne sommes pas des bûcherons" et quand je cherchais à savoir leur inspiration, leur filiation, leur délignée je retrouvais encore toutes sortes d'images, made in partout ailleurs, diffusées dans les discothèques, chez Flammarion, étiquettées Collège de France ou Molson. La force de l'image ne dépend pas de sa signification mais de sa diffusion, de son piédestal. Le veau d'or peut être le moindre objet pourvu qu'on l'élève sur un "plat de cristal".

Pourtant? Pourtant. Il m'a bien semblé qu'il suffisait de s'apprendre par coeur, de se chanter, comme Ti-Jean Carignan apprend sa musique, pour se posséder. Et je vous cite tout au long ce discours de Ti-Jean comme une belle leçon de philosophie et de poésie:

> Moi, je pratique pas!
>
> Moi,
> un violon,
> je touche pas à ça
> à part que pour jouer

j'écoute un morceau
pis j'vas prendre une marche

là je me fais un plan dans ma tête
je comprends tous les coups d'archet

il faut pas oublier une chose:
de la musique, ça s'écrit pas!
ça se sent!
l'accent! la manière de jouer!
la façon de te servir de ton archet!
ça se lit pas sur une feuille de papier

te souviens-tu, il y a deux ans,
sur la montagne, en plein air,
l'orchestre symphonique,
quand un grand coup de vent
avait sacré toutes les feuilles
en l'air!
t'en rappelles-tu
c'qu'il avait l'air
l'orchestre symphonique?
il était parti dans les airs! ! !

la musique c'est dans ma tête!
pis quand j'ai tout compris
je monte sur la scène

c'est comme le trac
moi le trac, je connais pas ça!
sais-tu ce que c'est le trac, finalement?
le trac, c'est la peur!
pis t'as peur quand t'as pas
quelque chose, directement, dans toi!
pis la peur, là, tu sais ce que c'est!
c'est l'ignorance! ! !

La Presse, 18 septembre 1978.

Un texte pareil, c'est du Jacques Cartier. C'est un texte de découvrance. Est-ce que les professeurs d'université s'intéressent à ces sortes de vérité? Dénoncer le poème pour qu'on s'y intéresse, c'est mon métier. Mais je n'ai pas audience parmi vous qui cherchez la littérature dans les livres. J'ai cru qu'il suffisait de jouer de ce violon-là pour dénoncer leur âme, leur verbe inoui, leur royaume. Mais leur âme avait été soudoyée. Il y a une foire des âmes. Autant celle des buveurs de bière que des liseurs de livres. Et il y a des marchands de bière et des marchands de livres. Etre souverain c'est brasser sa bière et ses livres. Mais les marchands sont des acheteurs d'âme. Et un jour l'homme qui avait bâti de ses mains la belle armoire de pin jaune se retrouve avec une âme de flamant rose à la porte d'aluminium de l'automne qui outarde en vain sur nos têtes heureuses. Et son fils dans les rues brandit sur une pancarte son âme toute faite dans le prêt-à-porter en jean, dans le prêt-à-penser en gaucherie, incapable de s'apprendre lui-même par coeur comme un air de violon qui lui serve d'inspiration.

Et alors le poème il n'aura plus besoin de le prendre ailleurs, ni son pain ni sa bière et sa parole sera souveraine. Et il pourra saluer très bas le violon de Ti-Jean qui l'a empêché de disparaître tout à fait dans la domesticité.

APERCU HISTORIQUE DU VOYAGEUR

Hector L. Bertrand

L'historique du VOYAGEUR comporte quatre étapes bien tranchées

I. L'AMI DU PEUPLE

L'Ami du Peuple, le premier périodique à paraître dans la région de Sudbury, voit le jour en 1942.[1] Le responsable de cette initiative à la fois louable et hardie, monsieur Camille Lemieux, songe moins à un placement heureux qu'à un moyen efficace de préserver la langue et la culture française dans l'Ontario-nord. A son meilleur, cet hebdomadaire tire à 2,400 exemplaires, un succès, compte tenu de notre milieu matérialiste et passablement anglicisé. Hélas, la mort vient ravir prématurément son directeur-fondateur et, du coup, frappe durement notre journal. Par la suite, il s'étiole progressivement pour disparaître quelques années plus tard, même si un groupe, de dernière heure, tente de le ranimer.

II. L'INFORMATION

Entre temps *l'Information*, un périodique diocésain, fait son apparition et supplante *l'Ami du Peuple*. Publié en deux éditions l'une française et l'autre anglaise — *le Catholic Register* — il connait, à l'origine, une période apparemment heureuse au point de vue distribution, au moins: il tire à plus de dix mille copies, toutes distribuées gracieusement aux portes des églises. Mais, à la grande surprise de plusieurs, ce second hebdomadaire doit bientôt fermer ses portes pour raisons d'ordre économique et *le Voyageur* voit le jour.

III. LE PREMIER VOYAGEUR

Fondé le 12 juin 1968 au lendemain même de la mort de *l'Information* — les patriotes de l'Ontario-nord ne peuvent souffrir de voir disparaître leur seul journal français, *l'Information — le Voyageur* sera la propriété de "La Voix Française du Nord Limitée".

Grâce à un dévouement peu ordinaire d'une poignée de francophones convaincus, ce périodique connaît temporairement des succès. Toutefois, cette générosité héroïque ne peut tenir le coup indéfiniment, et les déficits répétés finissent par avoir raison des sacrifices des propriétaires. Aussi, le 4 mai 1975, ce troisième hebdomadaire français se voit forcé de céder la place à un second *Voyageur* incorporé sour le nom de *Hebdo Le Voyageur Inc.* Le même jour, j'en accepte la direction et la gérance dans des circonstances vraiment particulières que voici: sous prétexte de mieux servir la cause française, mes amis réussirent à me convaincre de renoncer à mon poste de Recteur de l'Université de Sudbury, pour prendre la direction du *Voyageur* en voie de disparition. Dans mon désir de rendre service, je succombe à la tentation et je m'improvise, du jour au lendemain, le directeur-gérant du nouveau *Voyageur* qui achète l'ancien journal du même nom pour un montant nominal.

---

[1] Je m'abstiens de parler des tentatives faites dans d'autres régions telles: *La Sentinelle* à Bonfield, *Le Nouvel-Ontario* à Sturgeon Falls et plusieurs autres.

IV. LE SECOND VOYAGEUR

Le contrat de vente rend les nouveaux directeurs responsables des dettes de l'ancienne corporation. *Le Voyageur* actuel aurait pu fonctionner autrement et ne pas accepter cette responsabilité en partant tout simplement à neuf. Du point de vue efficacité ou purement commercial, il aurait dû agir ainsi. Mais, pouvait-il admettre la faillite d'un troisième journal français à Sudbury, en trois décades, sans perdre complètement la confiance de la population locale? Ne devait-il pas plutôt accepter le défi sans plus? Les propriétaires du nouveau *Voyageur* en décident ainsi et, de fait, se portent garants de toutes les obligations financières de l'ancien hebdomadaire.

Réorganisation

Il faut d'abord prélever des fonds. Mais, qui consentira à investir dans une entreprise trois fois déficitaire, sinon des francophones ardents capables de s'élever au-dessus des intérêts purement monétaires? A ma grande surprise, le miracle se produit et, en peu de temps, nos directeurs trouvent les argents nécessaires pour relancer l'entreprise: ils croient donc fermement à la nécessité d'un journal français pour sauvegarder la langue et la culture française des Franco-Ontariens.

Nos concurrents

Dans la seule ville de Sudbury comptant une population de 100,000 âmes dont 30,000 Canadiens-français, *Le Voyageur* se trouve en concurrence avec un adversaire de taille, *le Sudbury Star*, un quotidien anglophone sexagénaire dont le tirage atteint les 35,000 copies. Il doit également tenir le coup contre le *Northern Life*, un hebdomadaire anglais qui tire également dit-on à 35,000 exemplaires distribués gratuitement alors que *Le Voyageur* ne donne pas une seule de ses 4,000 copies. Toutefois, il ne faut pas s'inquiéter outre mesure de cette dernière compétition si nous en jugeons par les résultats. Là ne gisent pas nos vraies difficultés.

Nos difficultés

A) UN TIRAGE TROP LIMITE.

Au moment de fermer ses portes, l'ancien *Voyageur* comptait 1,400 abonnés, nombre nettement insuffisant pour assurer la survivance d'un journal. Après treize mois d'opération, notre tirage dépasse les 4,000, progrès consolant peut-être compte tenu des circonstances, mais résultat nettement insuffisant pour garantir définitivement la rentabilité d'un hebdomadaire. Dans les raisons apportées pour expliquer cette léthargie de nos Franco-Ontariens, on énumère:

1) Le manque de popularité de notre journal. En effet, à certains moments de son passé, *Le Voyageur* aurait eu, selon certains, une tenue peu alléchante, causée surtout par le manque de fonds.
2) L'assimilation progressive de nos Franco-Ontariens; un très grand nombre préfèrent lire l'anglais.[1]

Ces deux raisons constitueraient les causes fondamentales de notre tirage trop limité.

B) UNE PUBLICITE INSUFFISANTE.

Notre publicité demeure considérablement inférieure à nos besoins pour la raison énoncée plus haut: un tirage trop limité. En outre, si vous songez au fait qu'un trop grand

[1] S'il faut en croire les statistiques, un tiers de Franco-Ontariens ne parlent plus le français et un autre tiers le parlent mais ne le lisent pas. Sudbury ne fait pas complètement exception à la règle.

nombre de gens ne nous connaissent même pas — aux prises, simultanément, avec une foule de problèmes, nous avons dû négliger la promotion — vous comprendrez facilement le pourquoi de la présente situation, loin d'être désespérée.

En effet, dans notre milieu fortement industrialisé où domine l'industrie lourde, les salaires de Sudbury comptent parmi les plus élevés au Canada. Aussi, trouvons-nous difficilement des vendeurs qualifiés pour s'occuper de notre publicité à moins de payer des salaires exorbitants, nettement au-dessus de nos moyens financiers. Pour cette raison encore, nous manquons de l'argent nécessaire pour donner à notre journal un dernier essor.

C) LA LANGUE FRANCAISE.

A cause de notre assimilation — nous vivons constamment, depuis notre jeune âge, dans une atmosphère anglo-saxonne — nous éprouvons quelques difficultés à trouver des directeurs qui maîtrisent la langue française, et ce facteur nous crée bien des soucis.

Nos objectifs

Mais, c'est précisément pour obvier à cette force assimilatrice que *Le Voyageur* vit le jour. En effet, vous pouvez lire dans notre politique éditoriale la phrase suivante: *Le Voyageur* a comme principale fonction de promouvoir la cause des FRANCO-ONTARIENS et celle des PRINCIPES CHRETIENS.

Nous considérons donc *Le Voyageur* comme un élément essentiel à la sauvegarde de la langue et de la culture française. Aussi, attachons-nous une importance primordiale à préparer un journal capable de rejoindre notre jeunesse et la classe ouvrière, sans pour celà négliger la classe professionnelle. Vous y trouverez donc une abondance de reportages sportifs, de mots croisés, de bandes dessinées, etc.

L'avenir

A mon avis, l'avenir nous réserve d'agréables surprises à tous points de vue. A nous de vaincre les obstacles actuels d'ordre purement matériel et surmontable. Nous pourrons alors donner à notre population un journal de première qualité.

J'ai accepté le défi, certain de remporter la victoire, car je veux encore croire à la survivance possible de la langue et de la culture française dans mon milieu.

Pour finir et pour ne pas vous laisser sur une note trop sombre, nous vous ferons part de nos consolations.

Nos consolations

Nos quelque quatre mille abonnés se disent très heureux de la tenue de notre journal, même s'il y a encore place pour le progrès: le français s'améliore constamment, les fautes d'orthographe et de syntaxe se font de plus en plus rares, et des articles de fonds apparaissent régulièrement dans nos pages sans pour cela supplanter les nouvelles locales, indispensables dans notre milieu.

Enfin, considération matérielle peut-être, mais condition essentielle à la survivance du *Voyageur*, nos finances s'améliorent rapidement. Aussi, nous le déclarons sans aucune hésitation: "*Le Voyageur* non seulement vivra parce qu'il a une mission à remplir, mais il s'épanouira rapidement pour devenir, à brève échéance, un journal apte à servir fidèlement la francophonie ontarienne".

IDENTITE CULTURELLE ET PRESSE FRANCOPHONE AUX ANTILLES

F.H.M. Raveau
C. Vallantin

Nous rapportons ici un travail en cours effectué dans le cadre de recherche sur l'ethnicité antillaise. Il ne s'agit pas d'une étude achevée mais plutôt d'une information qui se veut réflexion sur certains aspects de l'identité culturelle que la presse peut véhiculer. C'est un essai de réponse simultanée à plusieurs questions qui sont interdépendantes: la presse peut-elle révéler une identité collective antillaise? si oui, cette identité peut-elle être évaluée? et si cette évaluation est possible, peut-elle rendre compte d'une évolution diachronique et peut-elle être comparative (de thème à thème, d'île à île, etc...)?

Problématique et méthode sont intimement liées.

Le terme d'identité culturelle fait ici référence à une identité commune à plusieurs sujets ou groupes qui partagent un même sort historique et de ce fait ont la même relation au passé et posent les mêmes questions au futur. La participation à un présent intercalé entre ces 2 références va engendrer un certain nombre de traits culturels qui résultent de préoccupations économiques et idéologiques semblables. La presse antillaise peut être le reflet de ces préoccupations dans la mesure où sa diversité témoignera d'interprétations contradictoires de la réalité quotidienne vécue. La pluralité d'expression autorise alors à rechercher ce qui est novateur, en train d'émerger d'un ensemble traditionnel. Ce passé pour la Martinique et la Guadeloupe est colonial: mode d'exploitation des ressources des îles, forme de peuplement (esclavage) qui engendre une société dont la stratification réflète un rapport particulier à la Métropole française. Le présent, par contre, se veut différent et pour cela réinterprète l'histoire et rompt avec la continuité socio-historique antillaise traditionnelle. Des solutions sont proposées et revêtues d'idéologies politiques variées: Indépendance, Autonomie, ou Départementalisation. Chacun de ces termes sous-entend une plus ou moins grande distance entre d'une part une identité de langue, d'éducation, de représentation, d'attente provenant de modèle français et d'autre part des néo-modèles originaux antillais à créer. Dans ce tumulte des choix possibles, la presse témoigne des conflits, des cohésions et des contradictions que le quotidien propose.

Mais quels indicateurs retenir pour obtenir une évaluation quantitative opératoire? Nous avons pour cela utilisé les 7 thèmes qui permettent d'édifier un modèle cohérent de l'ethnicité:[1]

- les aspects bio-physiologiques: le morphotype commun de la couleur noire de la peau;
- la référence au territoire, dans le cas actuel, ce sera soit la Martinique ou la Guadeloupe, soit l'aire caraïbe, soit la France métropolitaine;
- la langue, sa pratique et sa signification (le Français est-il aliénant face au Créole, mode "authentique" d'expression?);
- les conditions (générales) de participation à l'économique (au frontière du sous-développement);
- les traits culturels (modes alimentaires, de relations interpersonnelles, famille, éducation, expression de folk etc...);
- les formes de participation religieuse;
- les formes de participation active, de l'éthique idéologique: les choix politiques.

La quantification de ces thèmes est facile, une fois que l'analyse de contenu a permis de projeter l'information vers ces 7 indicateurs: la surface occupé, le nombre de mots etc... sont les outils classiques de ce type d'évaluation. L'évolution peut alors être suivie au cours des différentes parutions.

Procéder à un panorama de la presse locale étudiée est maintenant nécessaire: depuis le commencement de cette recherche, le recensement et la réception des supports de presse ont été effectués: nous avons répertorié 36 journaux, gardé un contact constant et régulier avec les rédacteurs de ces périodiques aux Antilles et avec leurs représentants à Paris. Dans la mesure de la parution de nouveaux supports, des abonnements à ces derniers ont été automatiquement contractés.

Notre corpus nécessite une classification que nous avons opérée en fonction de la régularité ou non de la parution des périodiques.

Pour plus de clarté, nous nous bornerons à une énumération simple des périodiques; cependant, nous donnerons une fiche signalétique plus complète des mensuels utilisés pour la présente analyse.

- *France-Antilles*, du groupe R. Hersant, a introduit la formule du "quotidien" aux Antilles. Il ne dissimule guère son soutien actif à la "départementalisation", voire à l'"assimilation".
- *Le Progressiste*, hebdomadaire martiniquais et périodique du Parti Progressiste Martiniquais, dirigé par Aimé Césaire.
- *Justice*, hebdomadaire du Parti Communiste Martiniquais (8,000 exemplaires).
- *Le Courrier des Antilles*, hebdomadaire martiniquais présentant des informations locales.
- *Aujourd'hui Dimanche*, "hebdomadaire chrétien de la Martinique" (12,000 exemplaires).
- *Le Progrès Social*, hebdomadaire guadeloupéen de gauche, tire à 10,000 exemplaires.
- *L'Etincelle*, hebdomadaire du Parti Communiste Guadeloupéen, tire à 16,800 exemplaires.
- *Informations Caraïbes*, communément appelé ICAR, offre, sous forme de feuillets polycopiés, des informations "objectives", souvent extraites de bulletin d'Agences.
- *Vu*, paraissant depuis le mois de décembre 1976, s'intitule "hebdomadaire d'information".
- *Le Naif*, hebdomadaire de tirage moyen (4,000 à 5,000 exemplaires) recouvre les deux îles.
- *Révolution Socialiste*, hebdomadaire central du Groupe Révolution Socialiste, appelle ses lecteurs à la "construction du parti communiste révolutionnaire antillais".

Il s'agit maintenant d'effectuer une vue panoramique des périodiques bi-mensuels, mensuels et irréguliers.

Il nous est apparu significatif de présenter une classification de cette presse par périodiques d'opinion et périodiques d'information.

- *L'Arbalète*, lié pendant la dernière campagne électorale à *Zouti*, affiche un tirage à 10,000 exemplaires. *Jeunes de la Martinique* fait parti du même groupe. Ces trois périodiques émergent sporadiquement en Martinique.
- *L'Eveil Socialiste*, mensuel du Parti socialiste martiniquais (2,000 exemplaires).
- *Le Progrès Spiritain*, *Le Cri des Jeunes*, *Femmes Martiniquaises*, mensuels s'apparentant au PCM.
- *Grain d'Or* est "le magazine antillais de la femme".
- *L'Action Laïque* est la "publication mensuelle de la Fédération des oeuvres laïques de la Martinique".

— *Educateurs de la Martinique*, revue trimestrielle.

Enfin, la Martinique possède une presse irrégulière, dont la parution est tributaire des campagnes électorales, des crédits alloués ou des bonnes volontés en présence:

— *La Voix du Peuple*, à tendance politique "marxiste-léniniste", a cessé de paraître en juin 1976.
— *Muchach*, "bulletin de la créolité", rédigé presque intégralement en Créole.

La Guadeloupe a la possibilité, quant à elle, de trouver des informations dans 4 bi-mensuels.

— *Eglise de Guadeloupe*, "bulletin religieux du diocèse de Basse-Terre."
— *La Vérité*, périodique à tendance politique de gauche proche des communistes, ensemble pas régulier.
— *Match*, bi-mensuel proche des socialistes. (9,000 exemplaires).
— *Guadeloupe Economique*, revue spécialisée.
— *Ensemble*, bulletin paroissial du Moule paraissant mensuellement.
— *Guadeloupe 2000*, luxueuse revue de droite, paraît tous les deux mois.
— *Le Sentier*, brochure trimestrielle éditée par "L'Association des Amis du Parc Naturel de la Guadeloupe et de l'Environnement."
— *Statistiques Agricoles*, publié par la section du Ministère de l'Agriculture de Basse-Terre.
— *Bulletin Municipal de Pointe à Pitre*, dirigé par M. Henri Bangou.
— *Bulletin de l'Office Municipal de la Culture de Pointe à Pitre.*
— *Gaoulé*, production irrégulière écrite en Créole.
— *Conscience*, organe d'information irrégulier des lycéens et collégiens de Basse-Terre.

Deux mensuels recouvrent les 2 îles:

— *Combat Ouvrier*, à tendance politique de gauche.
— *350 mille consommateurs.*

Nous recevons également les Bulletins d'information issus de Saint-Martin, Saint-Barthélémy; ils seront pris en charge dans une étape ultérieure.

Une telle étude effectuée en France comporte d'inévitables lacunes dues à la difficulté de suivre la régularité de parution journalistique — le panorama ci-dessus ne peut donc prétendre à l'exhaustivité.

La quantification des thèmes est effectuée par le biais d'une grille d'analyse, dont la fonction est de vérifier l'aspect opératoire des indicateurs. Chaque indice est qualifiée par une aire de référence géographique ou culturelle. Par exemple le canal "Territoire" est connoté par "Antilles", "Métropole", "Caraïbes" ou "Etranger". Le canal "Religion" par "Catholique", "Protestant" ou "Sectes". Enfin il s'agissait de noter la valorisation ou non de tel des facteurs: une échelle simple +, 0, −, a été retenue. Nous sommes ainsi parvenu à une liste de catégories de dissection du texte, ajustée à la nature des documents.

Il suffisait enfin de convertir les données brutes du contenu manifeste, en données objectives, mesurables, intégrables dans un système logico-sémantique et ayant une signification nouvelle, issue de l'analyse elle-même.

Nous retrouverons ici les modèles de Lasswell[2] et de Bérelson[3] de Kayser[4] dont s'est inspiré J.W. Lapierre[5] à propos de la présentation d'Israël dans la presse française.

Une fois les documents déterminés ainsi que le "corpus" de la recherche, des indicateurs ont été choisis en harmonie avec les variables et avec le corpus: la surface totale des titres du texte ou de l'iconographie en centimètres carrés de l'article d'information a été systématiquement calculée — elle sera ultérieurement pondérée en fonction de sa situation: première ou dernière page etc... Nous sommes ainsi parvenus à une évaluation qui permet de connaître le pourcentage de l'espace consacré à un canal par rapport à l'espace total. Ce rapport *contenu concerné / contenu total* nous a permis d'élaborer un profil de chaque

journal et de parvenir à une comparaison intra-support et inter-support. A côté de la constitution du profil synchronique, l'importance de la référence au passé ou au futur rend obligatoire la prise en compte d'indicateurs qui permettent d'édifier un profil général diachronique construit sur le même modèle. Au stade actuel de la recherche il est encore prématuré de prendre en charge et de comparer ces 3 niveaux chronologiques.

Pour illustrer cette rapide esquisse de la problématique, nous présentons les résultats d'une analyse des mensuels et bi-mensuels guadeloupéens et martiniquais. Ces résultats sont globaux et mettent en évidence d'une part l'émergence de chaque indicateur, d'autre part, plus spécifiquement, la relation privilégiée à une référence géographique ou culturelle.

La durée d'analyse est de 1 an: 1er janvier 1976 à fin décembre 1976. Nous avons procédé, en nous référant uniquement à la grille d'analyse du "présent", à une somme des pourcentages des surfaces relatives à chacun des 7 canaux de l'ethnicité. Pour plus de clarté, ces résultats totaux sont présentés sur le graphe 1, représentation iconographique de la répartition des surfaces relatives aux canaux d'ethnicité.

Puis, après avoir présenté graphe 1, (à la page suivante), nous présenterons 5 graphes tels que nommés ci-dessous: sur chacun figure le profil de l'indicateur pour les 2 îles réunies. En abcisse, le temps est étalonné en unité mois, et en ordonnée les rapports en pourcentage sont notés. Cela peut s'indiquer par la formule

surface de l'indicateur / surface totale sur support

Les résultats extrêmement faibles des surfaces relatives à l'indicateur Phénotype et à l'indicateur Linguistique expliquent l'absence de profils les concernant.

Graphe 2
Canal Territoire

Graphe 3
Canal Economique

Graphe 4
Canal Religion

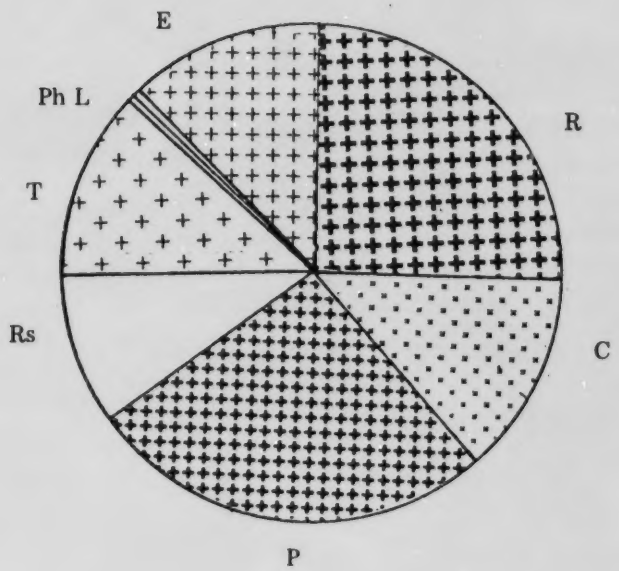
Graphe 5
Canal Culturel

Graphe 6
Canal Politique

GRAPHE 1

Mensuels et bi-mensuels de la Guadeloupe et de la Martinique

**REPARTITION DES SURFACES (EN POURCENTAGES)
RELATIVES AUX 7 CANAUX D'ETHNICITE DURANT L'ANNEE 1976**



Canal Territoire = 12,19%

Canal Religion = 25,26%

Canal Phénotype = 0,23%

Canal Culturel = 13,43%

Canal Linguistique = 0,24%

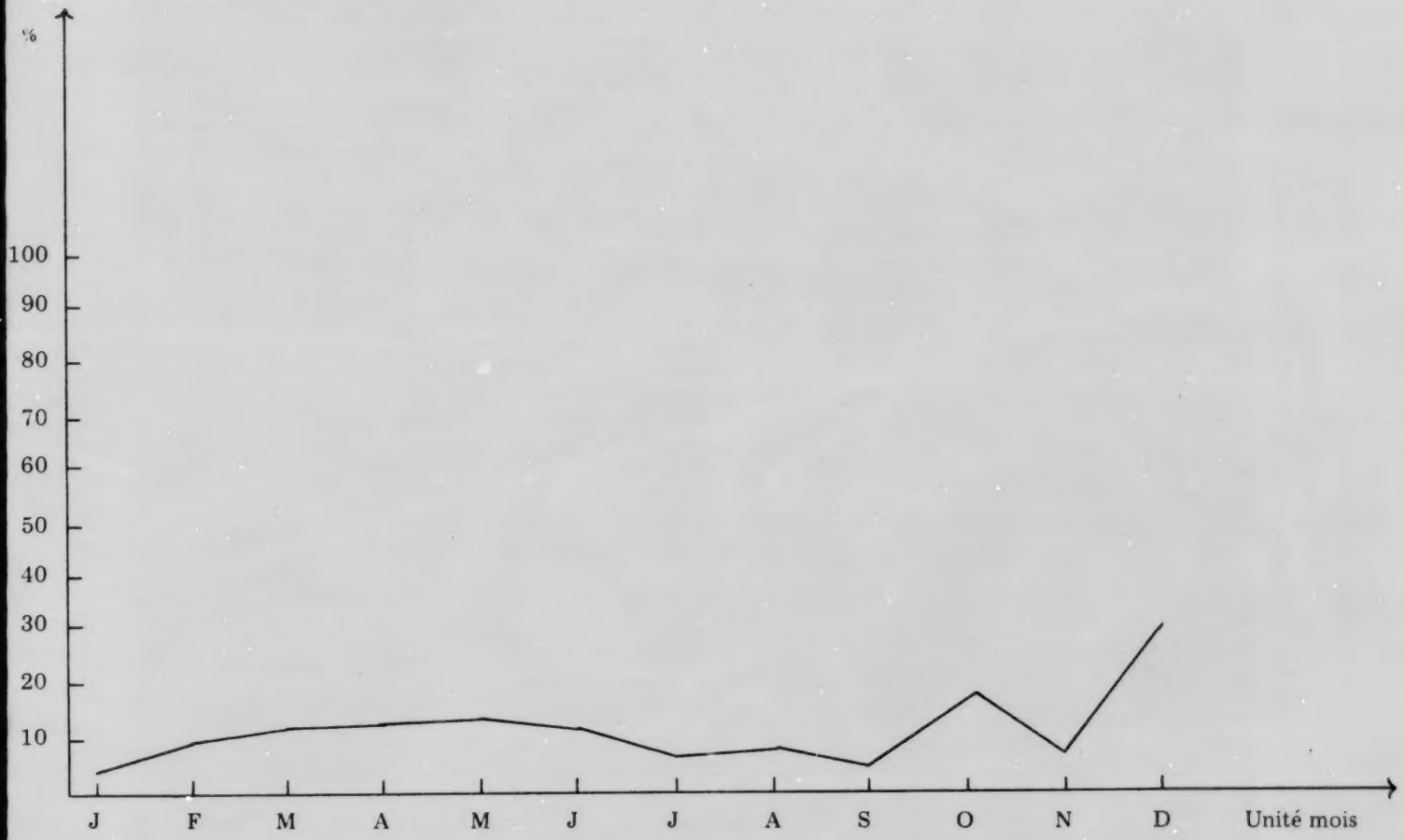
Canal Politique = 26,16%

Canal Economique = 12,52%

Résidu = 9,97

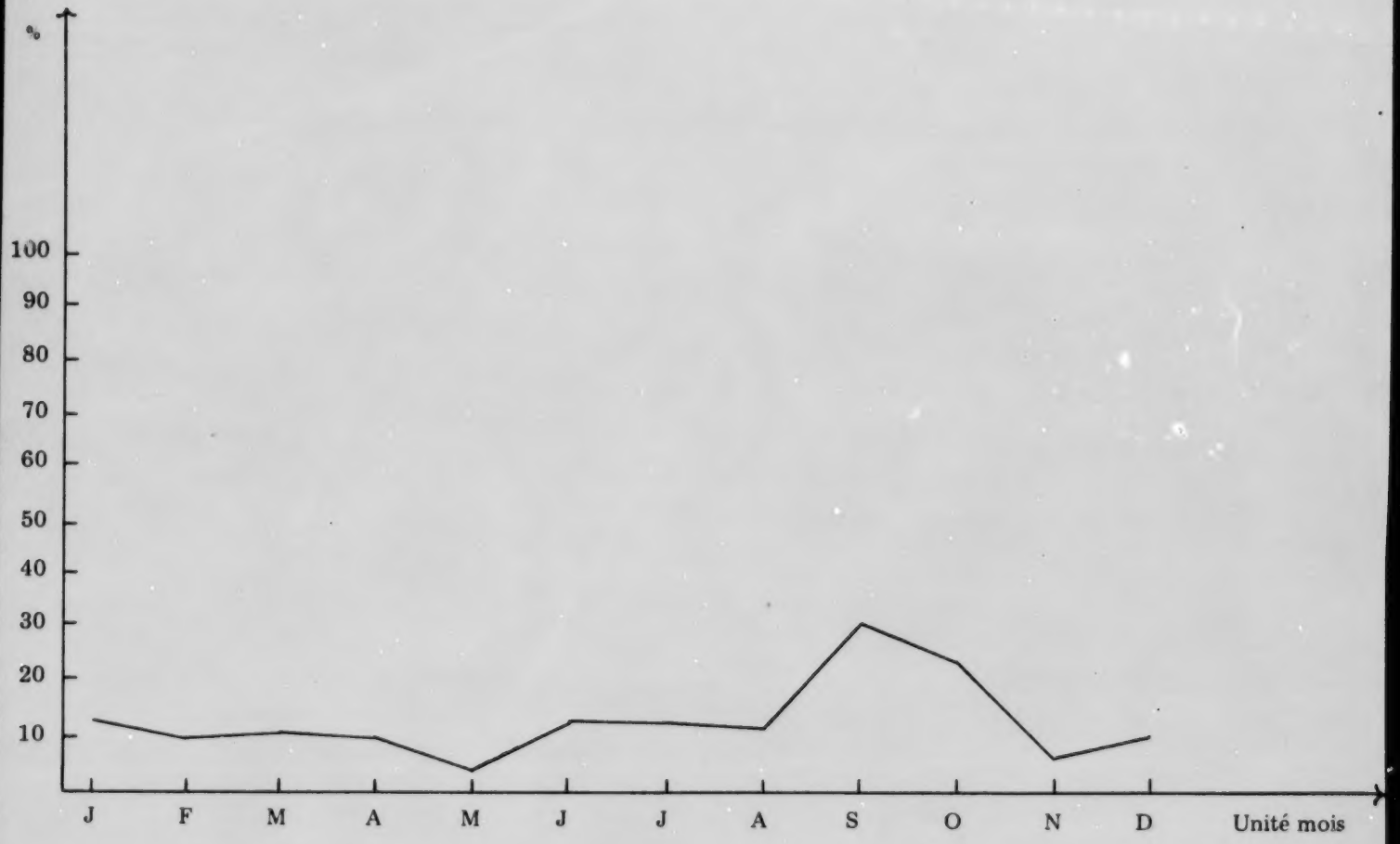
GRAPHE 2

Canal Territoire



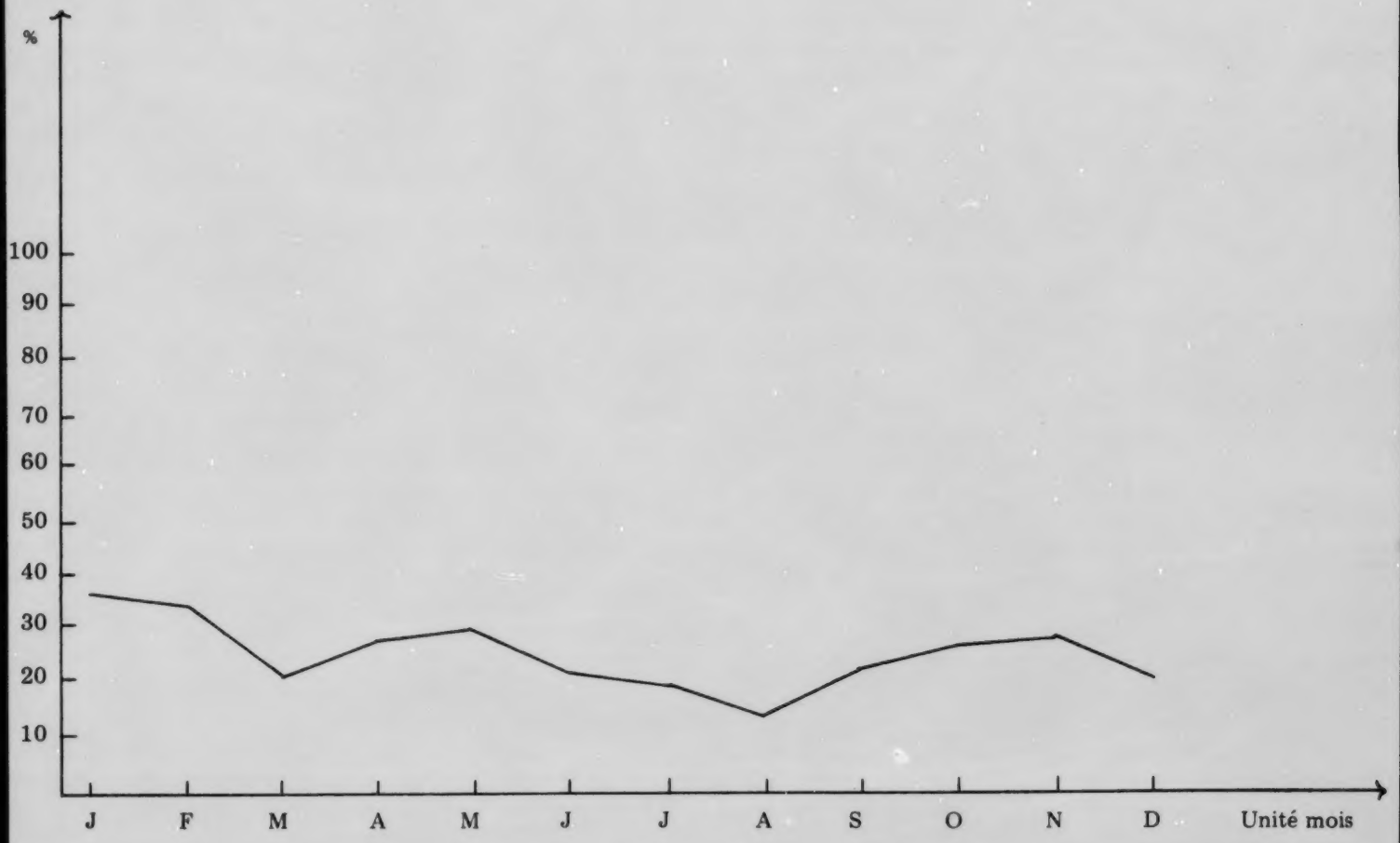
GRAPHE 3

Canal Economique



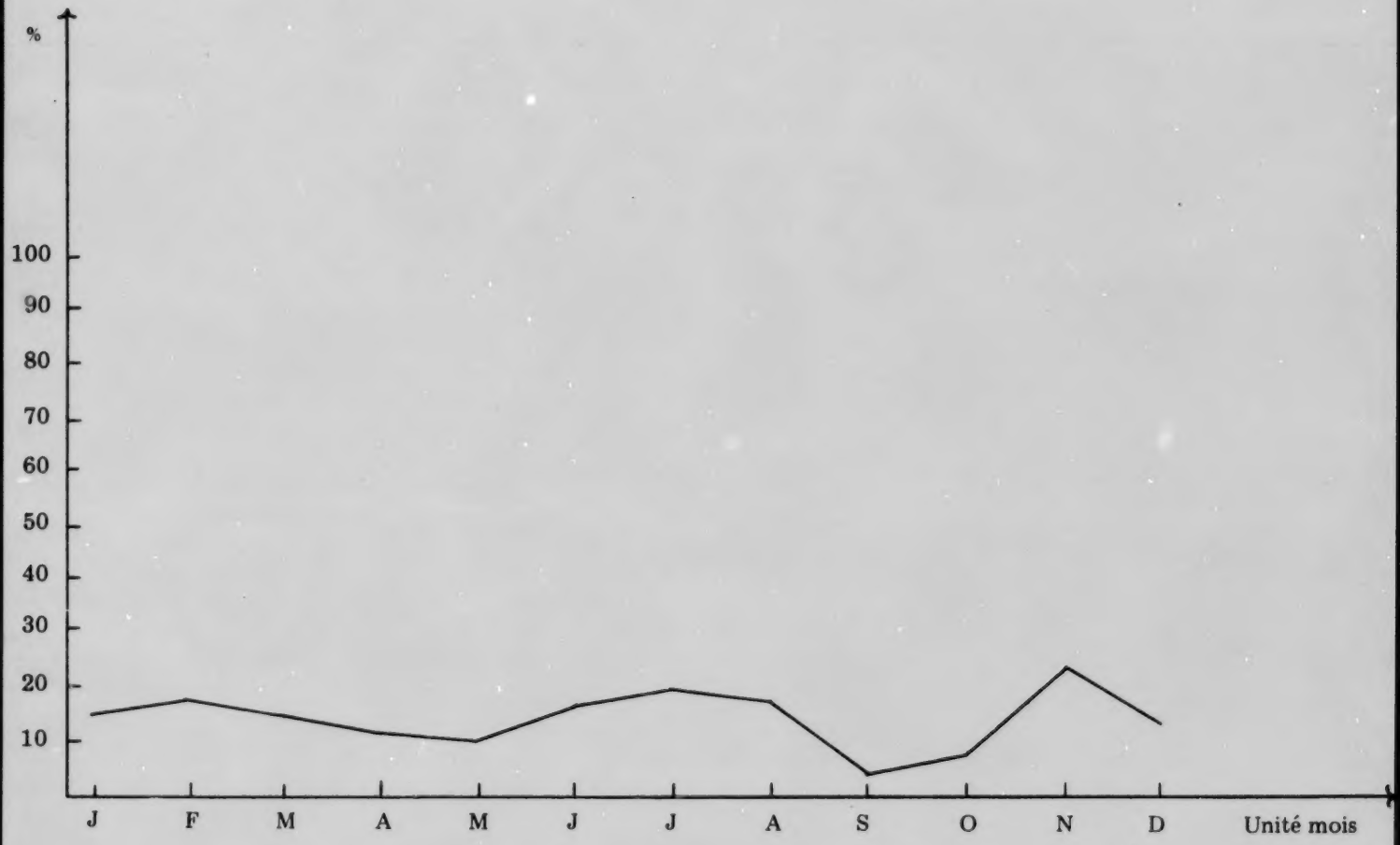
GRAPHE 4

Canal Religion



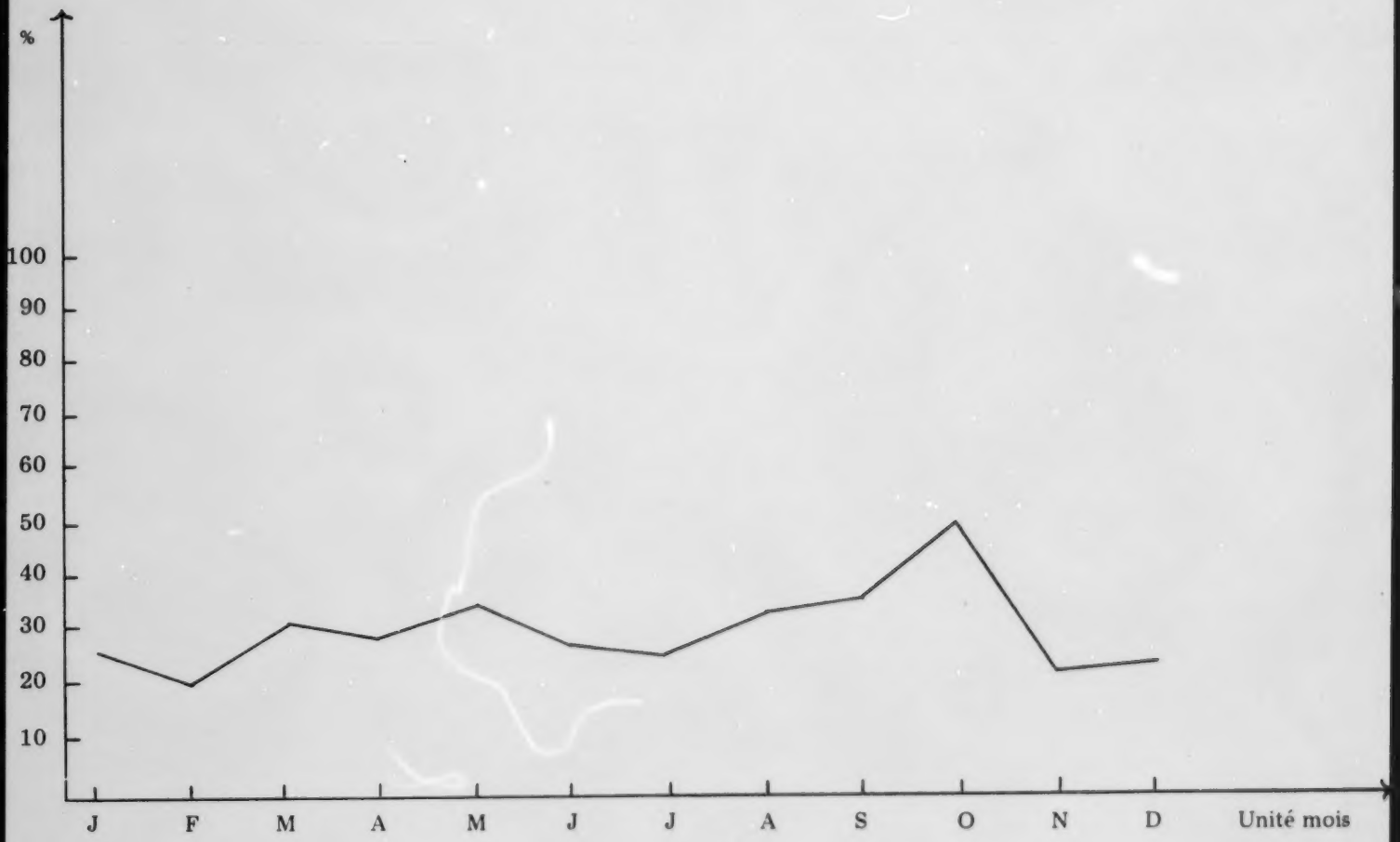
GRAPHE 5

Canal Culturel



GRAPHE 6

Canal Politique



Le tableau n° 7 ci-dessous met en évidence le résultat des surfaces relatives à chaque subdivision de chaque indicateur.

TABLEAU n° 7

Mensuels et Bi-Mensuels — Guadeloupe Martinique — Année 1976

	Antilles	Métropole	Caraïbes	Etranger
Territoire	12,17	0,02	0	0
Economie	12,49	0	0	0,03
Culturel	12,29	0,26	0,28	0,60
Politique	14,74	7,47	0,27	3,68

	Catholiques	Protestants	Sectes
Religion	25,23	0,03	0

Pour plus de clarté, nous présentons deux graphes illustrant les références à chaque subdivision de l'indicateur Culturel et de l'indicateur Politique. Pour chaque canal, les rapports ont été répartis sur 100%.

Graphe 8
Canal Culturel (p. 216)

Graphe 9
Canal Politique (p. 217)

Une première lecture des profils de l'ethnicité antillaise (Guadeloupe, et Martinique réunies) permet d'exposer des constatation simples et de livrer d'immédiates interprétations logiques. A cet égard, nous nous sommes essentiellement attachés à analyser l'émergence de chaque canal d'Ethnicité, dans sa relation à l'évènement et à l'information, et dans ses corrélations avec les 6 autres variables.

En ce qui concerne le canal Territoire (cf graphe 2) une permanence de la courbe est à signaler. Le nombre croissant des séismes de la Soufrière au mois d'août ne donne pas lieu à une émergence plus accentuée de cette variable. En revanche, il est à remarquer que la réintégration progressive des terres en septembre et octobre est à l'origine d'une perception plus aigue du "terroir".

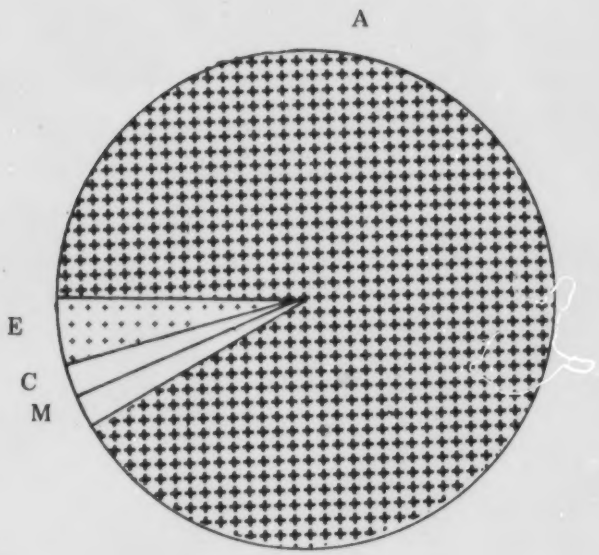
La périodicité des journaux — mensuels et bi-mensuels — est une des causes de ces fluctuations régulières et sans à-coups. En effet, le retentissement des manifestations volcaniques est assourdi.

Notons que l'évocation de la Métropole et des îles périphériques (Dominique, Sainte-Lucie, Saint-Vincent, Barbades etc...) est inexistante (cf tableau 7): nous pouvons constater de ce fait l'objectivation de la prédominance du sol antillais aux dépens des territoires voisins.

GRAPHE 8

Canal Culturel

REPARTITION DES SURFACES (EN POURCENTAGES)
RELATIVES AUX 4 SUBDIVISIONS DU CANAL D'ETHNICITE DURANT L'ANNEE 1976



Antilles = 91,51%

Métropole = 1,94%

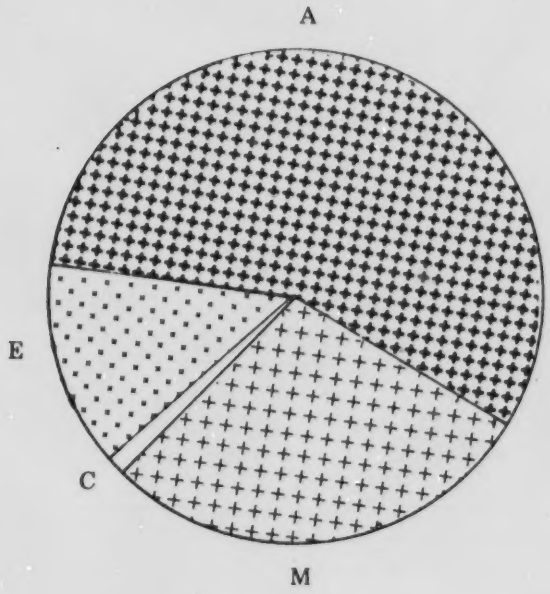
Caraïbes = 2,08%

Etranger = 4,47%

GRAPHE 9

Canal Politique

REPARTITION DES SURFACES (EN POURCENTAGES)
RELATIVES AUX 4 SUBDIVISIONS DU CANAL D'ETHNICITE DURANT L'ANNEE 1976



Antilles = 56,35%

Métropole = 28,56%

Caraïbes = 1,03%

Etranger = 14,06%

Le canal Phénotype surgit faiblement et sporadiquement. L'existence de ce thème aux Antilles est liée aux échos de la migration antillaise en Métropole: en effet, c'est par l'intermédiaire du regard de l'autre que le migrant antillais découvre l'importance de ce phénomène. La référence à la couleur aux Antilles n'est pas un mode d'expression privilégiée.

L'aspect linguistique est tout aussi faiblement exprimé. Il sera intéressant de suivre dans les années à venir la modification de cet indicateur...

La courbe évoquant le canal Economique (cf graphe 3) témoigne de variations modérées. Cependant, c'est à l'occasion de la rentrée en septembre que surgissent de sérieuses préoccupations se manifestant par une poussée de 29,75 %: augmentation des prix, découverte des terres abandonnées de Basse-Terre et baisse de la production agricole, rentrée scolaire défectueuse (essentiellement en Guadeloupe).

Le profil religieux (cf graphe 4) montre très distinctement la permanence et la grande importance de cet aspect aux Antilles = la moyenne est de 25,26%. Notons que l'oscillation de cet indicateur paraît indépendante des séquences d'informations, et que le catholicisme est fortement implanté.

Les variations du canal Culturel (cf graphe 5) sont de faible intensité. La stabilité de sa présence permet d'éclairer ici une spécificité culturelle antillaise, guadeloupéenne et martiniquaise. Observons sur le tableau 7, une référence peu marquée aux cultures métropolitaine et caraïbéenne.

Enfin le canal Politique (cf graphe 6) est fortement représenté = 26,16% de moyenne. La relation à la politique métropolitaine est clairement mise en évidence, alors que la présence du monde caraïbéen est à peine soulignée (0,27%).

Le tableau 7 témoigne d'un narcissisme insulaire qui touche principalement les indicateurs du Territoire, de l'Economie, du Culturel et du Politique. La référence à la Métropole est faible, à l'aire caraïbéenne quasi absente. "L'étranger" rarement évoqué et ne traduit qu'un reflet atténué d'évènements internationaux d'importance (Liban, Chine etc...).

Dès l'instant où ces premières constatations sont effectuées, nous pouvons procéder à une analyse corrélative des différents indicateurs.

L'autonomie du canal Religion, par rapport aux autres variables, témoigne d'une préoccupation constante.

La relation étroite du canal Economique au canal Politique est à enregistrer: par exemple, la montée au mois d'octobre de la courbe politique fait suite à la constatation au mois de septembre de compilations économiques.

Soulignons, parallèlement à ce phénomène d'écho, l'association du canal Territoire aux préoccupations politiques et économiques. Cela nous autorise à éclairer une récupération politique d'un phénomène géographique.

Enfin, l'effondrement subit de l'oscillation culturelle au mois de septembre parait un exemple de dépendance des indicateurs entre eux: les inquiétudes socio-économiques et les passions politiques occulteraient les centres d'intérêt culturel.

En conclusion, s'imposent à nos yeux l'enchaînement dans le temps des variations des différents canaux et l'association de ces canaux entre eux. Que l'indicateur Politique surgisse de manière intensive lorsque l'intérêt culturel s'affaisse, est la manifestation d'une pondération de chaque canal par rapport à l'autre. Et partant, la démonstration et la justification de la cohérence du concept d'Ethnicité.

Il semble donc que la presse puisse témoigner de la structure de l'identité culturelle antillaise. Elle reflète assez fidèlement les relations que les éléments qui participent de sa définition peuvent entretenir entre eux. Ces 36 supports analysés soulignent le fait que le problème important de l'ethnicité antillaise est actuellement le choix de son mode d'expression; comment expliquer autrement l'extrême discrétion de l'indicateur linguistique parmi les 7 autres. Tout se passe comme s'il fallait exprimer en une langue — Française — les raisons même de se séparer de la culture qu'elle sous-tend. Situation conflictuelle qui permet de comprendre l'ambivalence antillaise = recherche d'une identité hors de l'identification à la culture française.

Notes

[1] DE VOS — Social Stratification and Ethnic Pluralism, *Race*, 1972, 13, no. 4, p. 435-60.

—— Essential elements of Caste: Psychological Determinants in Structural theory. In: DE VOS et WAGATSUMA H. "Japan's Race" Berkeley, University of California Press, 1966.

[2] LASSWELL Harold, LEITES Nathan and associates — Language of politics: studies in quantitative semantics (George W. Stewart, New York, 1949).

—— L'analyse de contenu et le langage de la politique — *Revue Française de Science Politique*, 1952, p. 505.

[3] BERELSON Bernard — Content analysis in communication research (The Free Press, Glencoe, Illinois, 1952).

[4] KAYSER Jacques — Une semaine dans le monde — UNESCO, 1953.

—— L'étude de contenu d'un journal: analyse et mise en valeur. Etudes de presse — vol. XI, no. 20-21, 1959, p. 6-20.

[5] LAPIERRE Jean-William — L'information sur l'Etat d'Israël dans les grands quotidiens français en 1958. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris, 1968.

NOTES POUR UNE POLITIQUE CULTURELLE DANS L'EDITION

Jacques Howlett

Pour les pays ou les communautés dominés la question de l'édition ne peut se réduire à la pure et simple fabrication, diffusion et gestion de ces produits culturels que sont les livres. Certes, de toute façon, ces objets ont-ils quelque particularité qui les distingue d'autres objets tels que les vêtements par exemple, ou les automobiles, mais, de plus en plus, au plan commercial, le marché du livre — objet culturel — ne diffère pas en nature de n'importe quel autre marché d'objets manufacturés, la finalité est la même: vendre le produit le mieux possible. L'industrie du livre a suivi le même processus que tout autre produit de consommation courante. C'est ainsi que s'est fait jour depuis la deuxième guerre mondiale une production de masse du livre (pocket-books, livres de poches, etc...) pour une consommation de masse. Aussi bien, l'éditeur, si modeste soit-il, ne peut, de toute évidence, négliger les impératifs économiques qui assurent la survie sinon l'expansion de son entreprise.

Toutefois nous croyons qu'en ce qui concerne les pays ou les communautés dominés le souci économique doit se soumettre à un projet qui dépasse la pure et simple logique commerciale, et ce projet primordial c'est le service de ces pays et de ces communautés: promotion culturelle au moins autant, sinon plus, que commerciale.

J'ai déjà eu l'occasion lors du premier colloque sur les identités culturelles à Bloomington, d'étudier la diffusion en France des textes antillais. Nous avions montré comment à Paris avaient émergé ces textes grâce à des revues, à des maisons d'édition... Du même coup nous avions montré que la question en apparence simplement technique de la diffusion de ces textes n'était pas si innocente, que leur statut du point de vue de l'édition et de la diffusion n'était pas celui, par exemple, de la diffusion en France de textes américains ou suédois, parce que cette littérature caraïbéenne était une littérature chaude, une littérature de combat, pathétique, aggressive, douloureuse, c'était une littérature pour la reconnaissance.

Cela nous avait amené à interroger le sujet antillais qui écrit, c'est-à-dire à cerner les relations ambiguës, les rapports d'adhésion et de distance, de sympathie — antipathie qu'il entretient avec la Métropole, avec l'Afrique et avec sa propre terre.

Je ne peux revenir là-dessus. En fait, c'est surtout aux Antillais eux-mêmes d'en parler.

Aujourd'hui je me laisserai aller à une dérive bien naturelle; je donnerai quelques informations sur l'entreprise d'édition à laquelle je participe avec Alioune Diop — qui l'a fondée — c'est-à-dire Présence Africaine.[1] Il s'agira surtout de l'esprit qui a présidé à l'entreprise. D'autre part le domaine envisagé ne concernera plus seulement des écrits antillais, mais ceux du monde noir en général et surtout de l'Afrique noire.

D'entrée de jeu, la création de la revue Présence Africaine et des Editions se posait dans la perspective plus vaste d'une action culturelle. Il y avait chez les fondateurs africains de l'entreprise la conscience du phénomène massif, considérable de la domination du discours occidental dans tous les domaines de la culture, occultant la parole africaine.

Ils prétendaient faire face à la prégnance des modèles occidentaux, à toutes les formes d'ethnocentrisme manifestes dans les vieilles notions telles que celle de primitif, d'archaïque,

[1] Ces réflexions ne sauraient, toutefois, engager officiellement la Direction de Présence Africaine.

évidemment, mais aussi celles de croissance, de sous-développement, de progrès, de retard, etc... qui impliquent que la norme, l'instance légitime par rapport à quoi toute société humaine est mesurée est le système occidental.

Ils étaient sensibles à une tendance à l'homogénéisation des cultures, à la négation des différences. Il importait donc que sortent du silence, que s'affirment et rayonnent les valeurs de civilisation du monde noir (mouvement de la négritude). Il fallait donc que se conforte dans les pays actuellement dominés leur identité culturelle. Sans doute y a-t-il des bases objectives de cette identité: des langues maternelles, une histoire commune, une religion, une sagesse, des arts, des structures de pouvoir, une façon spécifique d'être au monde, aux autres, aux Dieux, à la naissance et à la mort, etc... Mais pour ces peuples fragiles, exposés, la notion d'identité a évidemment un caractère volontariste; elle a à être affirmée, défendue. C'est autant un projet qu'un état. C'est un vouloir être: elle est à faire. Elle est à la fois inquiétude et exigence. Il ne s'agit pas seulement de sauvegarder une mémoire mais surtout de promouvoir une présence. Bref, c'est une *fidélité créatrice*.

Il s'agissait donc pour les promoteurs d'aider à la mise en place de structures susceptibles de permettre la libération de la créativité des peuples africains, d'éveiller leur conscience historique, d'aider à la prise de conscience de la solidarité des communautés noires, de ne pas aggraver la coupure entre le peuple et les élites.

Problèmes en dernière analyse politiques, mais auxquels Présence Africaine s'attache à son plan, qui est culturel.

C'est dans cet horizon idéologique, et selon ces exigences que se sont constituées les Editions Présence Africaine.

Voyons maintenant dans quelle situation avait — et a encore dans une très large mesure — à s'instaurer le travail de l'édition en Afrique noire.

Plus que nulle part ailleurs dans le monde la question de la création, de la production et de la consommation du livre en Afrique noire pose un problème global. Différentes instances doivent être prises en considération dont la position même de la question dépend: instances économiques, sociales, politiques, culturelles. Donc, c'est l'histoire même de l'Afrique, sa situation singulière actuelle qu'il ne faut pas perdre de vue ici. Encore qu'une telle analyse ne soit pas possible dans le cadre de ce colloque, retenons du moins une évidence, un phénomène massif, un fait fondamental de civilisation: l'Afrique noire a une civilisation orale. Aujourd'hui encore, pour 80% de ses habitants elle n'en est pas sortie.

Depuis toujours, c'est la voix qui l'emporte massivement sur l'écrit en Afrique. L'Afrique écoute plus qu'elle ne regarde. C'est un fait de civilisation aux conséquences immenses qui constitue pour une large part la spécificité de la civilisation négro-africaine. A fortiori, l'Afrique n'a pas connu les avatars de la reproduction mécanique de l'écrit, les étonnantes séquelles de la galaxie Gutemberg que Mac Luhan énumère — non sans quelque paradoxe peut-être (individualisme — nationalisme — spéculation abstraite — dualisme de l'âme et du corps, etc...). L'Occident en revanche, est un oeil, et son destin est inscrit dans l'appréhension à distance, dans cette présence-absence du monde et des hommes que l'écrit renforce.

Il reste que l'Afrique a communiqué — et communique encore pour la majorité de ses habitants — autrement que l'Occident.

Il y a des vertus de l'oralité, c'est une forme de communication qui implique la présence concrète des protagonistes de la communication, elle contraint au dialogue, à la pensée communautaire. L'oralité développe aussi la mémoire: en Afrique, l'histoire, le passé, c'est une conscience qui les garde et les transmet. Il y a les gardiens du passé — des bergers de la parole —, ce sont les anciens. C'est le moment de constater la fragilité de l'oralité. Les civilisations orales sont précaires, exposées; la mémoire culturelle des peuples fondée sur l'oralité tombe dans l'oubli à chaque ancien qui disparaît. La voix: médium périssable comme la vie elle-même!

Vertus et faiblesses de l'oralité: il nous faudra réfléchir, peut-être, à partir de ces simples évidences, pour mettre en oeuvre une action culturelle, en quelque domaine que ce soit, en Afrique aujourd'hui.

Donc le livre est rare en Afrique. C'est un objet insolite. On ne naît pas en Afrique au milieu d'imprimés, comme ici. Rappelons que:

1) Les communautés rurales sont à 80% analphabètes. (Ce qui ne veut pas dire incultes!).
2) 90 à 95% des livres du marché africain sont rédigés et publiés à l'étranger, d'autre part 10% des masses rurales africaines comprennent une langue européenne et 1 ou 2 pour mille pensent dans cette langue. Par conséquent, on se rend compte que le marché du livre en Afrique reste extraordinairement modeste (un des plus faibles du monde).

Ex: Au Sénégal, pays particulièrement "ouvert" à la culture: population 5 millions
lecteurs potentiels dans tout le peuple 120,000 personnes
acheteurs potentiels dans tout le peuple 20,000 personnes
(chiffres d'octobre 72) (cf. aussi production des livres en 1969, in Annuaire statistique UNESCO).

Donc, le livre est réservé à une faible partie de la population, l'élite, qui lit des livres dans une langue que la majorité des gens n'entend pas. (Danger de coupure entre ceux qui lisent et les autres).

Les tâches, dès lors, se dessinent nettement:

1) **Apprendre à lire:** alphabétiser les masses.

C'est un problème de gouvernement — c'est aussi une mission internationale. Ne pas alphabétiser n'importe comment: il ne faudrait pas que l'alphabétisation et la scolarisation provoquent une rupture avec la culture traditionnelle. Il est indispensable, par exemple, que les manuels soient conçus par les Africains eux-mêmes, *des Africains soucieux des valeurs culturelles négro-africaines.* Que cette scolarité fasse une place essentielle à la langue maternelle des scolarisés. (Il n'y a d'authenticité qu'au sein de sa propre langue — que l'on songe à la situation aliénante des êtres contraints de s'exprimer dans une langue qui n'est pas la leur). Sur ce propos essentiel, nous voudrions tout de même insister en donnant un exemple:

Nous allons découvrir les séquelles de cette situation linguistique traumatisante dans un texte situé, daté. Ecrit il y a quelques années par un Dakarois, dans une intention littéraire, et animé par un souci de connaissance de soi — il s'agit d'une autobiographie — ce texte émerge de la masse de ceux que nous avons eu l'occasion de lire depuis plus de vingt-cinq ans; toutes les distorsions linguistiques et psychologiques de l'Africain acculturé s'y rencontrent comme grossies; ni texte informe — car l'auteur a assez de maîtrise pour donner consistance à son discours —, ni texte accompli au sens occidental — car il n'a pas franchi la barre de l'assimilation totale du savoir étranger —, il peut fonctionner comme une sorte d'idéal-type.

L'auteur dans une préface, situe son projet: "il s'agit de l'oeuvre qu'un "sans grade" a pensée et mise en exécution en suivant la voie qu'il s'est tracé de toutes ses forces... cette autobiographie est le miroir de mon drame à nul autre pareil, de mes convictions et de la conception que je me fais du monde. En vérité, mon humble savoir ne prétend apporter ici, à travers un Français simple et spontané, qu'une justification plausible à mon existence..."

Cet homme veut prouver qu'il existe. Par quel moyen un pauvre noir — car l'auteur est pauvre — va-t-il en administrer la preuve? En écrivant un livre en langue française. La voie royale de la reconnaissance passe par ce livre. C'est la seule issue que la situation de domination culturelle lui permet, puisque dans la lutte pour la reconnaissance — ou pour l'indépendance — la ruse du maître a consisté à maintenir sur le terrain abandonné aux

autochtones la présence de sa langue. Mais cette issue n'est-elle pas le piège par excellence? Mettons-nous à l'écoute de quelques pages de ce texte où se dévoile le drame d'une parole volée.

L'enfant dit son dégoût de l'école coranique, "ce fut ce jour-là que je commençai à éprouver l'envie furieuse de ne plus mettre les pieds en ce lieu; je voulais entrer à l'école des "Toubabs", plus propre, plus pimpante, et où l'on chantait d'envoutantes mélopées. Je m'imaginais, en effet, qu'à l'école des "Toubabs" on chantait sans arrêt, puis on flanait à travers les rues, cartables en main, l'esprit tourné vers la franche lippée qui attend à la maison. Bref, je croyais qu'être écolier, pour un enfant noir, c'était gagner du même coup un surcroit de prestige, un prestige de blanc... L'Ecole où l'on enseignait aux petits nègres le fantastique langage des "Toubabs" de France... tandis que nous clabaudions dans notre idiome vernaculaire — en l'occurence le Ouolof... On prétendait que les fournitures scolaires étaient de provenance Française, aussi nous les entretenions jalousement, considérant comme teintées de prestige sans égal tout ce qui respirait le label du made in France. Cette lointaine France, but terminal de nos études à nous enfants noirs de l'ancienne "Union française". L'institutrice n'affirmait-elle pas: "ceux qui travaillent mal ou sans assiduité n'iront point en France. Ils seront congédiés:.. A nos yeux la France voulait dire le Mythe, mais un faux mythe qui rimait avec Devenir... Le "Toubab" — n'importe quel "Toubab" — incarnait à nos yeux l'harmonieuse synthèse de la richesse, de la puissance et de la perfection physique".

Voilà l'instance déterminante: "Le fantastique langage des "Toubabs" de France". Comment un langage peut-il être qualifié de "fantastique" sinon parce qu'il est celui du pouvoir et de la puissance; véritable Sésame, quiconque le possède force les portes de la richesse et de la renommée. Le langage du "Toubab" est celui de la promotion par excellence; ce n'est pas un langage pour communiquer, pour connaître, mais pour être plus, il a valeur ontologique: je parle comme Vous, donc je suis. Dans ce "comme" réside toute l'aliénation.

A la supériorité fantasmée du "Toubab" correspond pour l'enfant noir, une anxieuse dévaluation de sa propre image: "petit nègre lippu de quatre ou six ans, j'avais... une fameuse caboche en pain de sucre (je crois l'avoir conservée), un nez épaté et morveux, un ventre ballonné, un cou fluet, d'immenses pavillons, de beaux yeux vifs et ténébreux; à l'emplacement de la fontanelle conscienseusement entretenue, une houpette de cheveux circulaire, "Symbole du leg de mes mânes" et, au-dessous de ce vulgaire portrait en buste, deux courtes jambes chétives. Je souffrais d'acromégalie, car Dieu sait à quel point j'étais malingre et mal proportionné... J'avais la tête d'une dolichocéphalie effarante..."

Cet auto-portrait qui se veut impitoyablement objectif se fait de plus en plus agressif; quelques lignes plus loin l'auteur parle de sa "laideur simiesque", et férocement il dénonce les signes socio-culturels de son africanité: "des "choses" excentriques souverainement détestées, en particulier la houpette qui me rendait davantage rabougri j'en trimbalais à même la peau un lot dérisoire formant une protubérance désopilante: gris-gris, amulettes, talismans, un magnifique supplément grotesque. J'avais vraiment la physionomie d'un clown".

Simiesque, clownesque: la bête et le masque sont convoqués ici pour qualifier l'enfant noir. Ces mots sont graves qui renvoient la personne à l'animalité et à l'apparence dérisoire. Comment faire la part en cette auto-destruction de l'artifice littéraire, du goût pour les mots où l'auteur se complait, et une odieuse et inhumaine essentialité — monnaie courante d'un certain racisme blanc — intériorisé lamentablement par cet homme noir qui se décrit et se juge? Tout se tient en ce piège. L'étranger — valeur suprême; la bête, le masque comme images fantasmées du corps propre; les signes détestés de sa propre culture; tel est l'espace mythico-réel où la domination à enfermer ce sujet africain et fomenter sa destruction.

L'auteur entretient des rapports fétichistes avec la langue française. Au prestigieux dictionnaire on emprunte les mots rares, les propositions exemplaires, les expressions latines;[1] y périssent l'innocence de la parole, la spontanéité créatrice;[2] pour l'écrivain, étranger au langage qu'il utilise, s'exprimer devient un exercice, la recherche du mot juste, adéquat, échoue sur la réminiscence scolaire, se perd dans les lieux communs, dans le discours magistral ou la cuistrerie naïve. Ainsi l'enfant imaginant son retour à la maison après l'école, a-t-il "l'esprit tourné vers la franche lippée" qui l'y attend. "Le déjeuner est honoré". On apprend qu'"un enfant prompt à trépigner de l'avis général, est un petit démon". Phrases qui semblent écrites dans un état de séduction. Quelques lignes plus loin, il est écrit que l'enfant "attaquant allègrement la pitance, entouré d'un essaim de mouches en voie de s'arroger, placidement, sans (son) assentiment, une part léonide". Un ton léger est ici tenté, une certaine désinvolture approchée, et, sans doute, cet air d'ironie a-t-il été vécu par l'auteur, mais la phrase, par la mauvaise grâce des mots fétichisés et le mauvais génie de la prestigieuse culture étrangère, sombre dans la lourdeur et le maniérisme: la lettre a tué l'intention, une rhétorique apprêtée a figé le style, un langage de confection a dévoyé un trait authentique de sensibilité, bref, l'auteur n'habite pas ce langage, il l'utilise du dehors. Ce je qui parle n'est pas une vraie première personne, mais un je médiatisé et subverti par un il, c'est une parole traduite. Cela produit une écriture froide, une sorte de délire abstrait, un texte barré de la chaude convenance à soi, écrit d'***ailleurs*** par un sujet atopique, et voué à parler pour ne rien dire.

Mais se connait-il comme tel? L'auteur prétend apporter "une justification possible à (son) existence... à travers un Français ***simple et spontané***". Il affirme dans la préface de son ouvrage: "Je regrette les solutions de rechange autant que les pâles imitations sur lesquelles ne se greffe aucune originalité authentique par définition". Ce texte est donc dominé par un souci de simplicité non conscient de l'essentielle duplicité qui le mine; l'honnête projet affirmé d'être soi y avorte d'emblée et la sincérité de l'entreprise s'y trouve condamnée.

Si se dire c'est se faire en se rejoignant dans la conscience de soi accomplie dans un langage vrai, se dire, dans la situation de cet écrivain, c'est se contrefaire, s'éloigner de soi, c'est se dé-faire. Ecrire devient une opération par laquelle se perpétue la négation du légitime projet qui l'inspire, elle entérine et aggrave l'occultation du regard que l'écrivain veut porter sur lui-même et sur sa condition. Paradoxalement le projet d'authenticité devient un acte de trahison, et le souci de marquer sa différence ("cette auto-biographie est le miroir de mon drame à nul autre pareil, de mes convictions et de la conception que je me fais du monde") ne cesse d'être ramené à la norme de l'Autre. L'acte de libération par l'écriture reste une pratique aliénante. L'Autre est le signifiant impérial auquel toute entreprise langagière se trouve assujettie.

A cause d'une guerre ou d'un changement de régime politique, la force des choses, c'est-à-dire la violence des hommes, a produit ce que la chronique a appelé, selon sa manière neutre, des "personnes déplacées" (displaced persons), eh bien, il y a des populations qui sur leur propre sol risquent aussi d'être "déplacées", mais "déplacées" dans le langage; ce n'est pas un moindre exil. Nous avons considéré ces quelques extraits comme autant de symptômes de cette violence, avatars de l'ethnocentrisme occidental, et sans doute la forme la plus sournoise de la mise à mort des cultures. Sournoises, en effet, parce que tout conspire à en masquer la nocivité: la langue étrangère n'est-elle pas présentée comme un instrument

---

[1] Quelques exemples entre cent: Hématurie, naumachie, "maman, lassée de mon desideratum", le corpus delictus, l'ire maternelle, "le silence était d'or", "la réprobation comminatoire qui s'en suivit ne put m'empêcher de renfourcher mon dada provisoire", "au diable vauvert cette maudite peste de boute-au-feu", "dès potron-minet"... "superbe comme Apollon", etc., etc.

[2] Cf. E.H. Hutten pour qui le langage naturel offre un soutien puissant et indispensable à "l'aptitude à inventer des problèmes, à la capacité de réflexion imaginative et créatrice". Cité par Jokobson, in *Tendances principales de la Recherche dans les Sciences sciences sociales et humaines*. UNESCO, 1970.

de libération, n'est-elle pas institutionnalisée dans les structures scolaires nationales, n'est-elle pas admirée, désirée jusqu'au fantasme par l'autochtone lui-même, ne bénéficie-t-elle pas de l'alibi que constituent quelques chef-d'oeuvres littéraires incontestablement écrits par des Africains? Tout cela — et les exigences déterminantes des instances politico-économiques cachent l'essentiel: la déréliction de l'individu qui, en situation de dominé, est interdit de séjour en sa langue maternelle; les distorsions psychologiques qu'entraîne l'abandon, voire le mépris de sa langue de culture; l'inconsistance d'un sujet voué à l'hétérogénéité linguistique et finalement à ne pouvoir être soi que sous la loi de l'Autre.

Nous posons donc ce principe: alphabétiser c'est faire lire à quelqu'un sa propre culture — alors que jusqu'ici le terme alphabétiser signifie faire lire et écrire à l'Africain ce qui n'est pas sa culture. Le jour où le paysan africain saura lire et écrire sa propre culture il pourra mieux affronter les techniques modernes dont la connaissance exige l'apprentissage d'une langue étrangère.

2) **Avoir de quoi lire.**

Créer — fabriquer — diffuser.

Bilan actuel:

1- manque d'éditeurs et d'imprimeurs;

2- l'importation des livres et du papier revient très cher. Grosses taxations sur les importations de matériel culturel;

3- faiblesse du pouvoir d'achat. Ecart entre salaire horaire moyen et le prix du livre:

S.h.m.: 60 CFA.
Livre: 900 CFA. (écart trop important)

prix idéal du livre:

Dakar 200 CFA
Abidjan 280 CFA
Yaoundé 200 CFA

limite supérieure du prix: 800 CFA (chiffres pour le Sénégal);

4- faiblesse du réseau de distribution — 15 librairies au Sénégal. Libraires peu préparés à leur métier.

Les finalités de l'entreprise n'ont jamais été foncièrement commerciales; il s'agissait de donner la parole aux Africains eux-mêmes — l'événement à l'époque était inaugural.

Nous sommes dans une large mesure parvenus à nos fins, puisque ce qu'on appelle aujourd'hui la littérature négro-africaine d'expression française est constituée pour la plus grande part d'écrivains de notre fonds.

Notre travail dans l'édition s'est toujours situé dans une politique de promotion culturelle plus vaste.

Un même but anime la Société Africaine de Culture, les Editions et la revue Présence Africaine: dévoiler, faire connaître les valeurs de civilisation du monde noir, renforcer leur autorité, donner la parole à tous ceux qui de quelque façon expriment l'Afrique et le monde noir.

Une telle maison ne fonctionne donc pas de la même façon qu'une maison d'Edition ordinaire.

Au niveau de la direction littéraire, par exemple notre rôle ne peut pas se limiter au simple choix ou rejet de manuscrits. Mais nous nous entretenons longuement avec les auteurs dont les manuscrits n'ont pas été retenus, nous corrigeons, nous conseillons des remaniements, nous encourageons des recherches, des lectures, etc... Il arrive que les jeunes auteurs n'aient pas conscience de ce que c'est que d'amener à l'existence littéraire un texte; nous exigeons de la rigueur. Toute démagogie en cette affaire serait détestable, destructrice...

A un autre niveau, nous nous efforçons de toucher un public plus large que celui de l'intelligentsia des villes. C'est une question de pouvoir d'achat. Pour nous ouvrir à ce public plus large nous avons depuis quelques années lancé une collection de livres de poche.

Il y avait des risques à lancer des livres de poche qu'on ne peut tirer à moins de 20,000 exemplaires, parce que le réseau de distribution est inexistant. La preuve est faite maintenant qu'une telle entreprise est rentable. Ces livres de poche proposent des textes d'écrivains négro-africains déjà connus, voire célèbres. Ainsi un plus vaste public peut accéder aux textes de ses propres écrivains.

Nous lançons une collection d'études fort diverses par leurs sujets mais concernant tout le monde de l'Afrique anglophone. En effet, trop de barrières, trop de diversités séparent les Africains les uns des autres, il faut travailler au contraire à tout ce qui peut aider à la connaissance réciproque des communautés. (Se pose aussi le problème très important des traductions).

Le travail à accomplir est immense. C'est ainsi qu'il importe maintenant d'éditer des ouvrages accessibles au vaste peuple, c'est-à-dire des livres écrits dans les principales langues africaines.

Certains aspects de la question ne posent que des problèmes financiers et techniques: création d'imprimeries — de maisons d'éditions — de bibliothèques — de centres de formation professionnelle. De l'argent et des experts il en faut aussi — beaucoup — pour sauver les vestiges fragiles de la civilisation orale africaine.

Pour notre part, nous pensons que ce serait une sorte d'ethnocide que de laisser se perdre dans l'oubli la parole traditionnelle africaine. Il en est sur ce point des peuples comme des hommes: un homme sans mémoire est un sujet sans avenir. Amputer l'Afrique de son passé d'oralité serait hypothéquer gravement l'authenticité de son avenir. En Afrique, dans son travail culturel, l'Edition devrait maintenir cette mémoire et ce projet, la profondeur de la tradition et l'horizon de la modernité.

Qu'il soit dérisoire ou prestigieux, un projet culturel est nécessairement inhérent à toute entreprise d'édition, en tout cas en ce qui concerne le Monde noir il est primordial que l'exigence de promotion culturelle soit mise au premier plan et qu'elle soit justement pensée.

Ce qui serait normal c'est que les Africains eux-mêmes créent et animent leurs propres maisons d'édition en Afrique. Sauf quelques rares exceptions ce n'est pas encore le cas, malheureusement.

Autrement, pour ne pas tomber ni dans le paternalisme ni dans l'impérialisme culturel, une politique de l'édition consacrée au monde négro-africain, doit, selon nous, s'efforcer de promouvoir dans les communautés noires la prise de conscience de leurs valeurs de civilisation, le sens de la solidarité de civilisation qui lie, en dépit des différences culturelles, ces communautés, et développer dans ces peuples un élan, une confiance créatrice.

L'instance légitime n'est pas tant ici de conquérir des marchés, mais de promouvoir et diffuser une parole encore vivante, celle de ces peuples que les violences de l'histoire ont blessée et étouffée. En un mot, l'édition doit se mettre au service de ces communautés.

CULTURES FRANCOPHONES, ENSEIGNEMENT DU FRANCAIS ET EDITION SCOLAIRE

André Reboullet

1- Comment donner aux cultures francophones, orales et écrites, d'Amérique la juste place qui leur revient dans l'édition scolaire et d'abord dans l'enseignement du français? Tel est mon propos.

En d'autres termes, comment faire bouger ces deux personnages liés que sont le professeur de français et l'éditeur scolaire? Comment débloquer une situation qui apparaît, sur le problème de l'intégration des cultures francophones dans l'enseignement du français, durablement bloquée?

J'ai été professeur de français en France et en Amérique latine. Je suis responsable d'édition et, à travers la revue *Le Français dans le Monde*, animateur de la recherche en didactique des langues. C'est à ces titres que j'interviens.

Je ne ferai pas référence au cours de ce bref exposé à l'enseignement du français tel qu'il est donné dans le cadre géographique de la communauté francophone d'Amérique par exemple au Québec, en Haïti ou à La Martinique. Sera examiné seulement l'enseignement du français soit dans les pays francophones des autres continents: en France ou au Sénégal par exemple, soit dans les pays non francophones où le français est étudié comme une langue étrangère: au Brésil ou au Danemark par exemple. C'est dire que l'enseignement du français et l'édition scolaire seront analysés dans une seule perspective comme un moyen de diffusion des *cultures francophones d'Amérique*.

2- L'enseignement du français — et l'édition scolaire — sont souvent considérés comme des parents pauvres parmi les moyens de diffusion culturelle.

Une preuve: dans une rencontre tenue en avril 1975 à Paris sur la diffusion du livre québécois en France, les seules sources d'information du public français envisagées par les participants ont été: la presse, la radio et la télévision. Généralement pour déplorer la rareté ou l'inéfficacité partielle de leur action. A aucun moment, les personnalités présentes, dont plusieurs étaient des universitaires, à commencer par le président et animateur de la rencontre, ne semblent avoir pris en considération une action possible de l'école.

On peut comprendre, même si on ne les partage pas, les raisons de cet oubli ou de cette réticence. La presse, la radio, la télévision, ce que l'on a appelé l'école parallèle à la différence de l'école tout court, touchent tous les publics, tous les âges et tous les milieux sociaux. L'école parallèle est rapide dans la décision et dans l'exécution: quelques contacts peuvent suffire pour établir le programme d'un mois de la francophonie à la radio et à la télévision; à l'inverse modifier des programmes scolaires suppose au moins un lustre et l'édition d'un manuel scolaire souvent autant. L'école parallèle a un brio et un brillant, un esprit de novation que l'autre école n'a jamais eus. L'une est à l'aise dans son monde d'images et de son, parmi les personnalités les plus prestigieuses; l'autre est plus modestement livresque, plus laborieuse, lente à intégrer la nouveauté.

Et pourtant. Si le public scolaire est plus restreint, c'est qu'il est le plus jeune, donc le plus disposé à entrer dans un univers nouveau, le plus tourné vers l'avenir aussi; d'où il faut seulement conclure que l'enseignement est un moyen de diffusion culturelle à moyen terme plutôt qu'à court terme. Si l'enseignement est lent à se transformer, c'est aussi qu'il se

compte en années: au long des trois degrés d'enseignement, que d'occasion d'approfondir la connaissance d'une culture lointaine, de mener une action moins éphémère que celle des moyens de communication de masse! Enfin si l'école reste laborieuse — et ce n'est pas un mal — elle s'ouvre plus qu'autrefois à d'autres moyens de communication que le livre.

L'enseignement du français apparaît donc comme un de ces lieux privilégiés où une culture francophone peut être connue et reconnue en tant que telle; où peut débuter ce dialogue des cultures dont on parle toujours et que l'on entend si rarement.

3- Nous aurions dû parler au conditionnel car la réalité est sans rapport avec les possibilités évoquées. La vérité c'est que la place réservée aux cultures francophones d'Amérique dans l'enseignement du français est fort peu satisfaisante.

Ce qui frappe d'abord c'est *l'hétérogénéité*. Selon le statut du français langue maternelle, langue seconde, langue étrangère; ou le niveau des études: primaire, secondaire, supérieur; ou l'appartenance à tel ou tel continent, on est placé devant des situations différentes.

Mais plus que l'hétérogénéité, ce qui est universel, si l'on peut dire, c'est la *carence* dont font preuve la plupart des enseignants de français — et ceux qui décident pour eux — à l'égard des cultures francophones d'Amérique.

Certes il y a des exceptions dans l'enseignement universitaire et nul n'ignore ici le réseau des chaires universitaires, en France, en Belgique, aux Etats-Unis, dans quelques autres pays où professeurs et étudiants poursuivent des recherches sur les littératures francophones des Antilles ou du Canada. Mais ce sont exceptions. De surcroit, si la recherche progresse, si le nombre des unités de recherche augmente, lentement d'ailleurs, le passage de la recherche à l'application ou du supérieur au secondaire, lui ne semble guère s'effectuer. Une enquête de la Fédération Internationale des Professeurs de français et le rapport qui en a été fait au Congrès de la Nouvelle-Orléans, en décembre dernier, nous en a apporté une nouvelle preuve. On peut y relever des constatations instructives.

Chapitre sur l'analyse des manuels d'enseignement du français: dans un ouvrage secondaire répandu en Belgique, 1 seul auteur canadien sur un total de 198 auteurs; en France, dans un ouvrage similaire, sur 131 textes, 5 relèvent de pays francophones autres que la France dont 1 pour la Guadeloupe et 1 pour le Québec; au Portugal et pour l'ensemble des manuels de français langue étrangère, un seul texte francophone: une chanson de Gilles Vigneault.

Quant aux professeurs interrogés s'ils se déclarent généralement intéressés par les cultures d'expression française, ils affirment dans la quasi-totalité des cas qu'ils sont incapables de leur faire une place dans leur enseignement.

Ces constatations — qui pourraient être multipliées — sont banales. Leurs explications, elles aussi, sont connues.

Manque d'information d'abord. Jusqu'à très récemment, nous ne disposions pas de bonnes bibliographies sur les pays et les cultures francophones. Non pas ces bibliographies spécialisées que l'historien, le géographe ou l'économiste peut souhaiter: celles-là existent souvent. Mais des bibliographies conçues pour "cet honnête homme dépourvu" qu'est le professeur de français non spécialiste, bibliographies qui diraient par quel ouvrage essentiel commencer, quelles sont les clés qui ouvriraient, économiquement, la connaissance d'un pays, d'une ethnie, d'une culture.

Ce professeur dispose maintenant des bibliographies publiées périodiquement par ***Etudes françaises dans le Monde***, le bulletin du Service des études françaises de l'AUPELF; il peut aussi s'orienter grâce aux bibliographies publiées dans le numéro spécial de la revue ***Le Français dans le Monde*** sur "Documentation et enseignement du français". Enfin sera disponible avant la fin de cette année le "Guide culturel des pays d'expression française", ouvrage collectif publié sous le patronage de l'AUPELF et dont j'assume avec Michel Tétu la

direction. Pour chacune des grandes communautés francophones du monde (toujours à l'exception de la France) le lecteur trouvera une étude sur les situations d'usage de la langue française et un texte d'introduction à l'abondance bibliographique culturelle qui suit.

En commun, ces différents travaux ont de ne pas être seulement bibliographiques mais documentographiques, de faire une place non seulement à la littérature mais aux autres aspects de la pensée: histoire, géographie, sociologie, économie; non seulement au livre mais aux autres supports culturels: la presse, la chanson, la radio, la télévision, le cinéma, c'est-à-dire toutes les formes de l'expression en français. En cela, ils sont novateurs.

On peut donc espérer qu'un premier obstacle — celui du manque d'information — sera progressivement réduit. Il en révèlera un second, celui du *manque d'outils.* C'est-à-dire ces produits qui sont le propre de l'édition scolaire, qu'elle élabore à partir des oeuvres culturelles telles qu'elles sont proposées au grand public, et dont elle donne une version mieux adaptée à l'enseignement et aux besoins divers des enseignés. La récente "Anthologie didactique" sur "Les littératures de langue française hors de France", publiée par la Fédération internationale des professeurs de français en est un bon exemple, un des premiers du genre.

Reste un dernier obstacle et non le moindre. A supposer que l'on ait des professeurs de français informés, convaincus et outillés, on butte sur le *manque de temps.* Dans l'état actuel des programmes et des instructions officielles et compte-tenu des procédures didactiques encore en vigueur, n'est-il pas dangereux de vouloir encore étendre le contenu culturel de l'enseignement du français langue maternelle, et à fortiori langue étrangère, alors que les maîtres les plus sensés se plaignent que leurs élèves ne peuvent plus apprendre convenablement les techniques d'expression et de communication? N'allons nous pas, dans le meilleur ou dans le moins mauvais des cas, condamner les étudiants à un encyclopédisme de pacotille ou à cette vision kaléïdoscopique de la "culture mosaïque" fournie par les mass-média? Beaucoup le croient et le craignent.

Ce problème n'est pas mineur; mais aujourd'hui certaines tendances récentes dans l'enseignement en général, dans l'enseignement des langues en particulier permettent d'être plus optimiste et d'envisager une solution réaliste.

4- Nous entrons ici dans le domaine de la prospective, celui des hypothèses discutables et d'abord des vérités rudes.

Si l'on veut que les cultures francophones d'Amérique ait une place limitée mais équitable et réelle dans l'enseignement du français, il faudra d'abord admettre — et faire admettre aux enseignants et aux décideurs en matière d'enseignement — que l'intégration de ces cultures devra s'effectuer selon un processus de longue durée. C'est-à-dire étendu à l'ensemble des étapes de l'enseignement, jusque et y compris l'étape de la formation permanente, continue ou continuée, comme on voudra, celle qui touche les adultes et dont les possibilités ont été jusqu'ici peu ou mal exploitées.

C'est dire encore que cette intégration ne devrait pas se faire en cascade selon le schéma descendant traditionnel: création dans les universités et départements d'études françaises de chaire de cultures ou de littératures d'expression française, formation des étudiants qui, devenant des professeurs d'enseignement secondaire, formeraient à leur tour des étudiants, lesquels... etc. Nous serions embarqués pour une génération. A l'exemple des mathématiques modernes et des nouvelles théories linguistiques qui ont reçu application dès l'école primaire avec un décalage de temps réduit et grâce à un recyclage accéléré des enseignants, l'intégration des cultures francophones pourrait être réalisée, de l'école à l'université, d'un seul mouvement.

Ce faisant, il serait sage d'éviter certaines tentations dont on peut aujourd'hui déceler les traces dans la mesure, très restreinte je l'ai dit, où une place est faite aux cultures francophones.

La plus grossière est le *bricolage*. Ajouter dans un manuel de français, langue étrangère, à la photo de la Tour Eiffel, celle d'une vieille rue de Québec ou une danse antillaise ou "Le vieux Carré" de la Nouvelle-Orléans; procurer au héros de la fable pédagogique du manuel, outre l'ami François Durand de Paris, l'ami Michel Tremblay de Chicoutimi, l'ami Selim ou Seydou de Marrakech ou d'Abidjan; faire conjuguer le verbe *aller* non seulement avec le complément de lieu "à Paris" mais aussi avec "à Montréal" ou "à Pointe-à-Pitre", ces innovations récentes sont tout-à-fait anodines. Nous n'en dirons pas davantage.

La *récupération* est une manipulation moins sommaire. Elle se manifeste déjà dans la sélection de ce qu'on appelle le "morceau choisi" c'est-à-dire "assimilable" ou, en d'autres termes, sélectionné selon des critères qui sont ceux, supposés, du lecteur et non ceux, réels, du créateur. Puis dans l'intégration de ce morceau à l'intérieur d'un ensemble, généralement thématique, ce qui accentue souvent un processus de déculturisation parfois grossier, parfois subtil, souvent involontaire (de la part de l'auteur du manuel) mais finalement insatisfaisant.

Ces restrictions sont justifiées mais seulement négatives. Plus décisive sera l'attention portée aux orientations de ce que l'on pourrait appeler un nouvel enseignement du français. J'en vois quatre, toutes de nature à conforter notre propos.

1) La valorisation des textes et documents contemporains jugés mieux adaptés à l'apprentissage de la langue actuelle que les textes anciens. Or, les cultures francophones sont plus riches en textes modernes qu'en textes classiques et devraient en tirer avantage.
2) L'option en faveur d'un enseignement de type moins magistral davantage centré sur l'enseigné. Il n'est pas impertinent dès lors de penser que l'étudiant aura plus de chance que son professeur d'être motivé par la découverte de la communauté francophone d'Amérique.
3) La place croissante des hypothèses socio-linguistiques dans l'enseignement du français. Ou, en d'autres termes, la sensibilisation de l'étudiant aux niveaux, registres et variétés de langue, alors qu'avait longtemps régné la seule norme d'un français idéal dit soigné ou "soutenu". Désormais, dès l'école primaire, un petit Français est invité à décoder ou transcoder les énoncés les plus divers. Il peut donc, sans danger, avec un meilleur outillage mental que ses ainés, lire une page d'un auteur francophone déviant par rapport à la norme linguistique de France. Et je prends le risque d'affirmer qu'il aura plus de profit à décoder une page d'Antonine Maillet que les bavardages d'un mauvais garçon de Montmartre que tel manuel lui propose.
4) Place croissante du sociologique ou du socio-culturel? L'attrait ou tout au moins une curiosité attentive des enseignants et enseignés pour les conflits ou les états de tension culturels. S'intéresser aux problèmes culturels des Basques, des Celtes ou des Occitans conduit à s'intéresser aux problèmes des francophones ici ou là. De même l'attrait ou la curiosité pour des cultures qui se créent par opposition aux cultures qui se renouvellent ou qui s'étiolent. Dans une époque où chacun peut redouter l'uniformisation de l'espèce humaine, la diversité de nos cultures peut apparaître, aux francophones et à d'autres, comme un recours.

A partir de ces quatre orientations théoriques, de nombreux schémas didactiques seraient possibles: ils devraient tenir compte, à l'évidence, des différentes variables, selon le pays donné et selon la situation particulière d'enseignement. Celui qui sera proposé ici n'est ni plus, ni moins valable qu'un autre. Peut être, parce qu'il a été conçu par un éditeur, offre-t-il une solution plus banale que particulière, plus transportable qu'originale.

Il distingue trois phases qui devraient être, je pense, chronologiquement distinctes.

Une phase de *sensibilisation* à l'une des cultures francophones d'Amérique. Ceci par le moyen de ce que l'on pourrait appeler des "oeuvres-ouverture" c'est-à-dire, "qui prépare l'étudiant à ce qu'il va apprendre"). Ces "ouvertures" devraient être *brèves*: un film, une

pièce de théâtre en un acte; une nouvelle (de préférence à un roman); quelques chansons. Elles devraient être culturellement et linguistiquement *signifiantes* sans être, pour autant, trop difficiles d'accès. Enfin, séduisantes pour l'étudiant.

J'ai expliqué, dans une étude de la revue de l'AUPELF pourquoi le film "*Le Mandat*" de Sembene Ousmane pouvait être un bon exemple d'ouverture pour s'initier aux réalités de la vie dakaroise et aux attitudes culturelles des Sénégalais. Il serait possible et il suffirait de trouver, pour chaque culture francophone d'Amérique, une de ces ouvertures. Elles seraient proposées aux professeurs de français et à leurs étudiants et elles devraient éveiller chez ces derniers un intérêt durable.

La *phrase d'appropriation*, l'intérêt étant créé, devrait être consacrée à l'apprentissage du maniement des outils permettant d'aller plus loin. Deux outils qui pourraient porter des noms connus: par exemple, manuel de langue et manuel de civilisation, mais qui seraient originaux parce que conçus en tenant compte de ces acquis de la socio-linguistique et de la sociologie dont il a été précédemment parlé. L'étudiant serait alors mieux armé qu'il ne l'est aujourd'hui pour comprendre les cultures francophones dans leur authenticité, tant sur le plan linguistique que sur le plan culturel.

La phase finale ou phase *d'approfondissement*, serait consacrée à l'étude aussi poussée que possible de l'une des cultures francophones. Etude qui utiliserait l'ensemble des ressources que la recherche multi-disciplinaire peut mettre à la disposition des étudiants. Ici comme précédemment on ne peut que préconiser un travail par équipe ou mieux encore individualisé, afin de permettre une diversification des sujets abordés.

Je suis parti d'un constat de carence pour finalement proposer des solutions qui sont possibles et satisfaisantes. Le moment est propice à leur réalisation. Encore faudrait-il que professeur de français et éditeur, l'un ou l'autre, l'un et l'autre, acceptent d'aller au-delà des voeux pieux, de faire un pas.

Ils serviraient à la fois l'enseignement du français mais aussi des cultures dont on a pu mesurer, mieux encore durant ces deux jours, la riche diversité et l'exemplarité.

QUELQUES ASPECTS DE LA SURVIVANCE FRANCOPHONE DANS LES OZARKS CANADIENNES

Anne-Marie de Moret

Les Ozarks sont "les hauteurs qui séparent les bassins du Missouri et du Mississippi, à partir du territoire indien jusqu'au fleuve, à travers les Etats du Missouri et de l'Arkansas" indique le grand dictionnaire, mais il faut ajouter que ces territoires qui faisaient autrefois partie de la Haute Louisiane ont été divisés au moment du Transfert puis le Fédéralisme a attribué une partie de ces plateaux à l'Oklahoma et au Kansas. Enfin, puisqu'il s'agit de francophonie, nous limiterons notre investigation à une aire comprenant les premières fondations à forte majorité canadienne, d'où mon titre, celle des bourgades fluviales, Sainte-Geneviève, surtout, Grande Mine, et Cap Girardeau, autour de Saint-Louis qu'on peut placer, sans trop d'inexactitude à la confluence du Missouri et du Mississippi.

On connait la légende dorée de la découverte de nos régions, par votre compatriote, Louis Jolliet, "né au Québec" comme le souligne le titre du long poème de Grandbois. Ce qu'on sait moins, c'est que ce grand chartiste coureur de bois espère trouver des mines de cuivre dans le terra incognita au-delà de Sault-Ste-Marie, quand il embarque à ses frais, avec Jacques Marquette, s.j. en mai 1673. Peut-être son amour de ce métal plus précieux que l'or a-t-il incliné son choix de l'orgue comme instrument. En tout cas, il laissera la réputation d'être brillant aux claviers de la cathédrale de Québec. Son compagnon de voyage, lui, pratique la flûte traversière, dont il a su charmer le jeune roi Louis XIV, lors des festivités du couronnement au collège des Jésuites de Reims. Ses talents de musicien lui vaudront peut-être d'être le premier à recevoir la pipe de paix, le calumet qu'il décrit avec force détail dans son Journal.[1] Les coureurs de bois et voyageurs qui descendront après eux les rapides de Nord en Sud pour relier le Canada à la Louisiane sont d'âpres commercants, s'il faut en croire les espagnols qui ravagent les montagnes de l'Ozark, et les commercants établis en bordure de fleuve. Ce qui nous intéresse ici, c'est de savoir si on peut se fier aux reconstitutions historiques, partant d'une rumeur ou d'une possibilité qui leur attribue, non seulement un exploit sportif mais une prouesse vocale. On dit en effet que ces navigateurs frappe le fleuve de cinquante coups de rame par minute.[2] Ce n'est plus possible aujourd'hui, et Tom Oates, à qui on doit d'avoir essayé cette performance, assure n'avoir pas su s'y maintenir. Les pionniers du "Père des Eaux" avaient cependant l'avantage de rames très courtes et très légères comme leurs canots d'écorce. Ce qu'on aimerait pouvoir assurer c'est moins, ici du moins, leur démonstration de forts-en-bras que leur répertoire de bel canto. La tradition reprise par le maître pilote Célestin Moreau, passeur à Alton, veut que les premiers bateliers aient "poussé du bec", mais si, "en roulant ma boule" qu'on leur prête, peut à la rigueur s'accomoder de la "dive descente" comment peut-on, en forçant, faire une marche fluviale de la charmante mélodie "A la claire fontaine". C'est pourtant ce qu'affirme l'auteur de Water Highways, qui croit donner du nerf aux premiers mots de l'original en les traduisant par "sauntering without delay".

Les sources de la première oralité musicale des Ozarks sont donc impures. Selon Wilson Primm, (de la Pryme) les scansions vocales des canadiens auraient trop bien fait l'affaire des pirates du Mississippi embusqués près de Cap Girardeau. Moins que l'échauffement du à ce double effort, le danger aurait mis fin aux concerts.

"The gay song of the voyageur as he kept tune with the stroke of the oar was the signal for the robbers to rush from their retreat armed at all points".[3]

Dépouillées de leur butin de peaux ou de marchandises, les victimes étaient abandonnées nues dans les bois. Mais les riverains, dès qu'ils s'établissent, dans l'ombre rassurante des fortins placés par la Compagnie pour les défendre, vont poursuivre des occupations rurales. On comprend qu'une des plus vieilles chansons ait survécu parmi ceux que Dorrance appelle "les créoles", ces descendants de français, mais à Sainte-Geneviève déjà l'anti-cléricalisme se glisse dans l'expression "manger de la vache à curé" pour "manger de la vache enragée". A Saint-Charles, la première mélopée recueillie, une variante de la chanson canadienne, constate:

All'est morte la vache à l'abbé
All'est morte n'en faut plus douter
Qu'est-ce qui va prendre les cornes
C'est sa matronne, din-don-don

All'est morte la vache à l'abbé
All'est morte n'en faut plus douter
Qu'est-ce qui va ouère la tête
C'est la fille à Lasnier, din-don-don

All'est morte la vache à l'abbé
All'est morte n'en faut plus douter
Qu'est-ce qui va ouère l'ossailles
C'est Biau Bouton, din-don-don[4]

Mon collègue et ami, le père Francis J. Yealy, jésuite, dans son livre *Sainte-Geneviève, the story of Missouri's oldest settlement*,[5] publié en 1935 par le Comité du bi-centenaire de cette ville, fait l'apologétique de ses concitoyens et surtout de leur clergé. Sa famille a d'ailleurs offert ses archives personnelles à la Missouri Historical Society, mais ni dans nos conversations, ni dans le consignement cité, ni dans son livre, Francis J. Yealy ne donne de chansons, sinon

"a curious old song in which the cuckoo and nightingale motif of the Middle Ages mingles with the homely mirth of the frontier"[6]

suit le texte de la Guignolée, dont la survivance textuelle est assurée également par Dorrance, la même année.[7] Or, dans le mince recueil manuscrit catalogué 6M, enveloppe de musique, aux Archives de Sainte-Geneviève à la Missouri Historical, on trouve que de 1932 à 1934, une "créole" de Sainte-Geneviève, Madame Ida Schaff, a une très longue correspondance avec les archivistes du Québec pour établir l'authenticité du titre, et de la signification de cette coutume. Elle traduit et condense, avec la permission de Marius Barbeau qui en est l'auteur, une lettre de cinq pages qui servira d'introduction au programme du bicentenaire pendant les hostilités de la deuxième guerre mondiale à laquelle ne participent pas encore les U.S.A. En 1949, le McCarthysme a déjà fait des ravages, et cette fête du Nouvel An ne serait plus pratiquée, selon Elias Chiasson, qui réorganise lorsqu'il émigre du Canada à Prairie du Rocher, un groupe d'anglophones, Virgil Pluff, Robert Le Père, Leo et Tom Jerome, Jerome Lopenst, David Touchette, Norman Vigne et Kenneth Laforge. Selon mon collègue, les jeunes gens font la quête, comme autrefois, pendant l'hiver. On leur donne de la farine, des oeufs et de l'argent pendant les préparatifs de la fête des rois, pour qu'ils puissent faire confectionner des galettes. En réalité, aujourd'hui, ils ne se déguisent plus en indiens, comme à l'époque coloniale, mais le bal de l'Epiphanie est encore un bal masqué où les Daniel Boone et Voyageurs dansent avec des

marquises. Cette coutume est aussi indirectement l'origine du grand bal du prophète voilé de Saint-Louis, repris au profit de la ville anglophone. A Sainte-Geneviève et ses environs, la version du Dr Elias Chiasson est si populaire encore que maintenue artificiellement qu'elle est non seulement chantée dans les rues et les salles de danse pour le Nouvel An, mais reprise pour la "fête" qui correspond à la mi-Août. "On ne craint pas la répétition quand on s'amuse" dit le responsable de cette version de la "Gui-Année", mais il en corrige le quatrième quatrain pour satisfaire sa galanterie ou ne pas s'attirer les foudres des comités de défense de la femme et de l'orpheline. "Nous vous demandons pas grand chose, la fille ainée," sonne mal aux oreilles contemporaines, et sera remplaceé par "nous vous demandons seulement, la fille ainée[8] comme disait Mauriac "on peut tout dire, mais chastement".

Dans les archives de musique de la Missouri Historical Society, quelques recueils copiés par des jeunes filles du Sacré-Coeur de Saint-Charles, reproduisent des textes, mais aucune partition, sauf, si l'on veut bien ennoblir ainsi, un exercice de gammes non signées ou datées, intercalé entre "Le corbeau et le Renard", et "Je suis chrétien".[9] Ecritures différentes non identifiées, et un beaucoup plus ancien volume de comptes de la taverne de Sainte-Geneviève, constituent le seul avoir musical "déposé". Sur un feuillet en mauvais état retrouvé dans les archives de Louise Katz, et vendu aux enchères à Selkirk, je suis devenu l'acquéreur de la Chanson des Bonnes Gens.

L'amitié franche et pure donne le plaisir vrai
C'est la simple nature qui pour nous en fait les frais
La gaiété, l'amour honnête ramènent le bon vieux temps
Chez nous c'est encore la fête, la fête des bonnes gens (bis)

La Bergère sévère prend gaiment le verre en main
L'amour au fond de son verre se glisse et valse en son sein
Pour l'amour quelle conquête tous deux en sont plus charmants
L'amour embellit la fête, la fête des bonnes gens (bis)

Ma version ne possède que ces deux quatrains, mais les cartons de musique des Archives, dans le recueil des comptes de la tavernes possèdent 2 autres strophes.

Le mariage n'est que l'accord des cœurs
Pour si doux esclavage les noeuds sont ici des fleurs
Du bonheur en nous fait naître si tôt qu'on a des enfants
La famille en fait la fête, la fête des bonnes gens (bis)

Quand nous sommes au Bocage (sic) nous n'avons plus de chagrin
Cupidon par la hommage (sic) mis en amour les fortins
Puis nos amants sur l'herbette passent des heureux moments
En chantant la belle fête, la fête des bonnes gens (bis)

Georgia Johnson, de Cap Girardeau chante un chant du travail dont l'air ressemble au fameux "Silicosis Blues" pratiqué à Grande Mine et Mine à Juchereau.

"Si j'avais le beau soulier
Ma mione moi donner
Si j'avais le beau soulier
Ma mione moi donner
Ma soulier sont rouge
Si j'avais le beau soulier
Ma mione moi donner

Si j'avais le beau fichu
Ma mione moi donner
Si j'avais le beau fichu
Ma mione moi donner
Ma fichu c'est rouge
Si j'avais le beau fichu
Ma mione moi donner

Ce tour d'horizon nous laisse sur notre faim. C'est que tout reste à faire. Dans les années qui viennent j'espère pouvoir sillonner nos plateaux à la recherche de ce butin, opiniâtrement embusqué dans des réservoirs familiaux. Ce n'est qu'une approche, ici, à l'occasion du bi-centenaire, pour soutenir une représentation historique que je viens d'écrire. Le 8 mai en effet, nous célébrions le bicentenaire de Saint-Louis au Parc Lafayette où ma reconstitution saluait le don du gouvernement français. Un buste de Lafayette. Les enfants des écoles, en costume canadien, avaient choisi de chanter "frère Jacques" et "Alouette" pour cette occasion francophone. Ainsi se continue la tradition.

Notes

[1] Manuscrit Joseph de Simencourt, Guerande (château de).

[2] Conférence du bi-centenaire prononcée par Tom Oates pour la revue Francité, le 20 mars 1976.

[3] Wilson Primm, *History of St Louis*, in Missouri Historical Society collections, Volume 4, 1912.

[4] Archives, la famille Louis Juchereau à Oakville, Missouri.

[5] Francis J. Yealy, *Sainte-Geneviève, The Story of Missouri's oldest settlement*, Bicentennial Historical Committee, Sainte-Geneviève, Missouri, 1935, p. 81.

[6] id.

[7] "Music Envelop" 6M. Archives de la Missouri Historical Society, au Jefferson Museum, Forest Park, Saint-Louis, Missouri.

[8] Chiasson, manuscrit propriété d'Anne-Marie de Moret.

[9] Manuscrit, Georgia Johnson.

LA GUI-ANNEE

Manuscrit Elie Chiasson

Bon soir le maître et la maîtresse
Et tout le monde du logis
Bon soir le maître et la maîtresse
Et tout le monde du logis
Pour le dernier jour de l'année } bis
La gui-année vous nous devez

Si vous voulez nous rien donner
Dites-nous le
Si vous voulez nous rien donner
Dites-nous le

Nous vous demandons pas grand chose
Une échinée
Nous vous demandons pas grand chose
Une échinée

Une échinée n'est pas grand chose
Ce n'est que de dix pieds de long
Une échinée n'est pas grand chose
Ce n'est que de dix pieds de long
Et nous en ferons une fricassé } bis
De quatre vingt dix pieds de long

Si vous voulez nous rien donner
Dites-nous le
Si vous voulez nous rien donner
Dites-nous le

Nous vous demandons seulement
La fille ainée
Nous vous demandons seulement
La fille ainée

Nous lui ferons faire bonne chaire
Et nous lui ferons chauffer les pieds
Nous lui ferons faire bonne chaire
Et nous lui ferons chauffer les pieds

Quand on fut au milieu du bois
On fut à l'ombre
Quand on fut au milieu du bois
On fut à l'ombre
J'entendis le coucou chanter } bis
Et la colombe

Le rossignol du vert bocage
L'ambassadeur des amoureux
Le rossignol du vert bocage
L'ambassadeur des amoureux
O, va-t-en dire à ma maîtresse
Qu'elle aie toujours le coeur joyeux
O, va-t-en dire à ma maîtresse
Qu'elle aie toujours le coeur joyeux

Qu'elle aie toujours le coeur joyeux
Point de tristesse
Qu'elle aie toujours le coeur joyeux
Point de tristesse
O, la fille qui n'a pas d'amant
Comment vit elle
O, la fille qui n'a pas d'amant
Comment vit elle

O, c'est l'amour qui la réveille
Et qui l'empêche de dormir
O, c'est l'amour qui la réveille
Et qui l'empêche de dormir

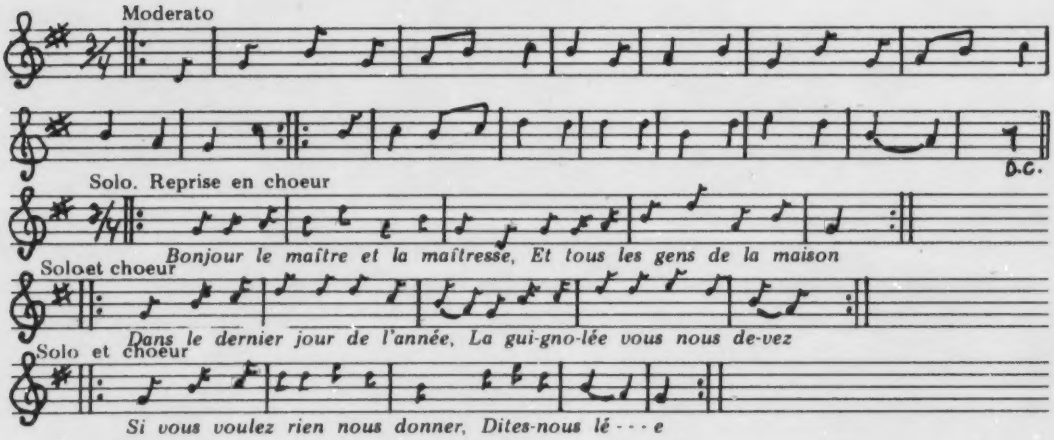
Bon soir le maître et la maîtresse
Et tout le monde du logis
Bon soir le maître et la maîtresse
Et tout le monde du logis

En suppliant la compagnie
De vouloir bien nous excuser
Si nous avons fait quelqu'folie
C'était pour vous désennuyer
Une autre fois nous vous demandrons pardons
Si nous avons l'honneur de venir

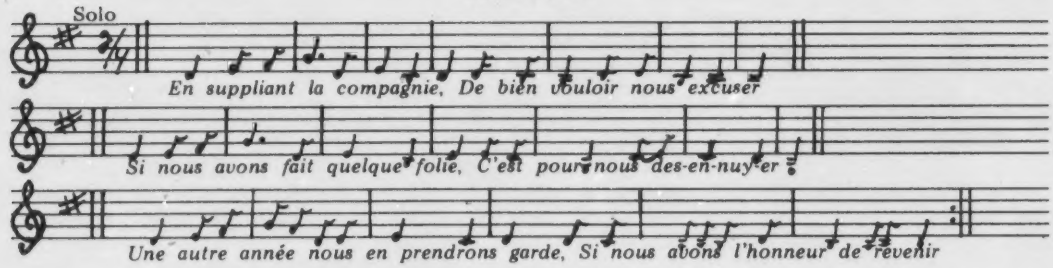
Bon soir le maître et la maîtresse
Et tout le monde du logis.

LA GUIGNOLEE

(Ida M. Schaaf)

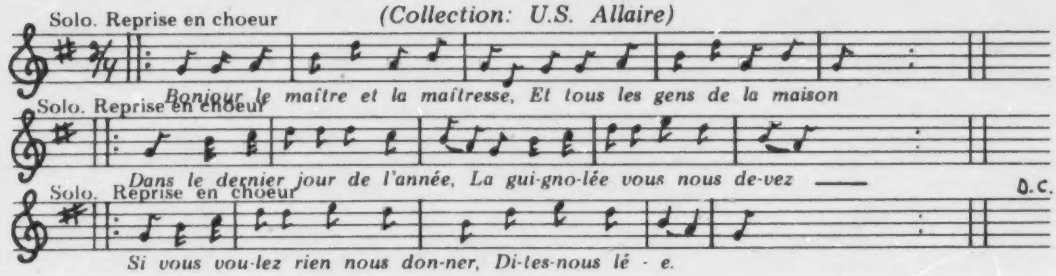


EPILOGUE



LA GUIGNOLEE

(Collection: U.S. Allaire)



Bonjour le maître et la maîtresse
Et tous les gens de la maison { bis

Pour le dernier jour de l'année
La Guignolée vous nous devez { bis

Si vous voulez rien nous donner
Dites-nous lé - e { bis

LA TRADITION MUSICALE FOLKLORIQUE FRANCAISE CHEZ LES NOIRS DE LA LOUISIANE: CONTINUITE ET INNOVATION

Harry Oster
André Prévos

La musique populaire des Noirs de l'Etat de la Louisiane couvre une gamme extraordinairement large, qui inclut les principales catégories suivantes:

A) Musique ancienne et de forme relativement pure;
B) Musique ancienne, proche des textes et mélodies anciennes, mais avec des innovations créatives qui localisent l'action;
C) Musique ancienne, mais caractérisée par des mouvements vers le style Afro-Américain, avec habituellement, quelques dégénérescences dans le texte. Tandis que le chanteur aime la chanson et la tradition qu'elle représente, il peut y avoir quelques mots ou quelques phrases qui n'on plus de signification et que le chanteur ne peut pas expliquer;
D) Des chansons en Créole, pratiquement identique au Créole Haïtien;
E) Des airs de danse Cajun, largement influencés par le "blues";
F) La musique de rock and roll Cajun.

Parmi les anciennes ballades, rares dans les contrées francophones, on trouve "Prince Eugène" qu'Alma Barthelmy m'a chantée en 1857. Alma Barthelmy est une mulâtresse dont le père blanc, était Français; mais dont la tradition musicale vient de la famille de sa mère. Elle m'a dit:

> "Eh bien j'apprenais ces chansons avec ma maman; maman, c'était une femme qui chantait régulièrement. Et la tante de ma maman, elle prenait son panier d'ouvrage, elle allait s'asseoir sous les arbres et l'oiseau qui passait, qui sifflait, elle faisait une chanson là-dessus. Toutes mes tantes, mes soeurs et mon frère peuvent chanter comme moi, tous. Oh oui! "

PRINCE EUGENE

Oh! Jean mon petit page regarde quel bruit c'est ça (bis)
C'est le Monsieur de Moncorne, vos plus grand ennemi (bis)
Oh! Jean si tu avances, je m'en vais t'enfiler (bis)
J'en ai tué quatorze, mon épée ne rend plus (bis)
Oh! Jean mon petit page, retourne toi dans Paris (bis)
Tu diras à Maurice qu'il n'a plus de cher fils (bis)
Tu diras à ma femme qu'il l'a plus de mari (bis)
Oh Vierge, sainte Vierge, rendez-moi mon mari (bis)
J'en ai tué quatorze, mon épée ne rend plus. (bis)

L'histoire qui ressort dans des variantes plus complètes, est que, lorsqu'il est à Paris, le Prince Eugène escorte trois dames qui se rendent à leur domicile. Il refuse, vertueusement, de passer la nuit avec elles. Tandis qu'il approche de ses quartiers, vingt hommes, ses pires ennemis, l'attaquent. L'un d'entre eux révèle la raison de l'embuscade — il venge l'accusation que le Prince Eugène a faite devant le roi et la reine, accusant son fils d'être un menteur. Le Prince Eugène tire son épée dorée, et, combattant vaillamment, tue quatorze hommes sans se fatiguer. Mais, pendant son combat avec le quinzième ennemi, son épée casse. Il demande à son page de l'aider. Les derniers mots du Prince Eugène sont une requête faite au page. Le

page doit aller dire à sa femme de prendre bien soin de son fils, afin que, lorsque ce dernier en aura l'âge, il puisse venger la mort de son père.

Bien que cette chanson soit parmi les plus remarquables des chansons populaires françaises, elle n'est pas très connue car elle est tombée sous le coup de l'Edit de 1395 qui interdisait la composition de chants satiriques contre les grands du royaume, sous peine d'être emprisonné pendant deux mois, au pain et à l'eau. Cette chanson est une satire contre François 1er, composée après sa défaite contre Charles Quint à Pavie en 1525. François fut ignominieusement fait prisonnier et enfermé dans les cachots madrilènes. Les nouvelles de sa défaite le rendirent très impopulaire en France. Quand une fausse rumeur répandit la nouvelle que le roi était mort de maladie en prison, cette ballade fut composée, et le nom du Prince Eugène fut utilisé comme nom de fantaisie pour le roi.[1]

La chanson décrit un noble prince qui est l'exact contraire de l'image populaire de François 1er. La satire vient du fait qu'il est décrit comme étant vertueux, réservé, et si héroïque qu'il se bat à mort contre des ennemis supérieurs en nombre. Mais comme chacun reconnaissait contre qui les piques de la satire étaient dirigées, la chanson fut supprimée. Il est par conséquent spécialement intéressant de découvrir que cette rare ballade est encore chantée en Louisiane, et particulièrement par des Noirs.

Un excellent exemple de création locale d'une variante, à partir d'une ballade classique, est la variante de "Le Mariage Anglais", chantée par Alma Barthelmy:

LE MARIAGE ANGLAIS

1. C'était la fille d'un roi français
   Son père voulait la marier
   Avec un bon Anglais.
Refrain: Car moi j'estime un bon Français
   Que toi maudit Anglais."

2. Quand c'est l'heure de souper,
   L'Anglais voulut couper son pain.
   "Oh! coupe ton pain et laisse
   Le mien maudit Anglais."
Refrain

3. Quand c'est venu l'heure de se coucher,
   L'Anglais voulait la déchausser.
   "Oh! déchausse toi et laisse
   Moi maudit Anglais."
Refrain

4. Quand c'est venu sur les onze heures et demie,
   L'Anglais pensait à ses amours.
   "Oh! tourne toi et embrasse moi,
   Maudit Anglais."
Refrain

5. "Oh! belle laissez-moi dormir,
   Car tout à l'heure je vais être hors du lit;
   Vous avez l'argent dans votre pays
   Pour vous faire servir, et moi une dame de
   Lafourche pour me faire l'amour."

Le sujet de base de la ballade traite du mariage d'un roi Anglais avec une princesse Française qui hait patriotiquement les Anglais. Elle repousse tous les efforts qu'il fait pour être gentil, mais, finalement quand ils sont ensemble dans le lit, elle décide qu'elle a suffisamment défendu son patriotisme. La chanson fut sans doute créée après le mariage de Henriette de France, fille de Henri IV avec Charles 1er d'Angleterre, au mois de juin 1625.[2]

La variante typique citée par Achille Millien[3] possède quelques détails dramatiques que ne possède pas la version Louisianaise: les femmes de la ville qui pleurent de voir la princesse avec un Anglais; la princesse rejetant l'offre de l'Anglais de lui bander les yeux afin de lui épargner les terreurs de la traversée; la princesse disant coléreusement aux violons et aux trompettes des maudits Anglais d'arrêter de jouer car ils ne sonnent pas comme ceux du roi de France. Mais, d'autre part, la variante Louisianaise possède d'autres détails pittoresques: la princesse insistant pour couper son pain toute seule pendant le repas et refusant de laisser son mari la déchausser au moment d'aller au lit. Ces détails ne sont pas particuliers à la Louisiane, mais la fin de la version Louisianaise présente une adjonction créative. La conclusion est même plus rechercee que celle des variantes Françaises. L'Anglais répond par une rebuffade à l'acceptation finale du mariage par son épouse Française; il a besoin de repos afin d'être en forme pour aller voir sa maîtresse qui est native de la paroisse de Lafourche en Louisiane.

Un exemple typique d'un texte classique montrant l'influence du style musical Afro-Américain est une variante de "A la Claire Fontaine", intitulée dans le cas présent "Pour un Bouton de Rose", telle qu'elle a été chantée par Gilbert Martin de New-Roads, en 1953. Monsieur Martin parle l'Anglais, le Français et le Français Créole. Dans *Le Romancero de la chanson populaire Française*, George Doncieux suggère, avec raison, que dans sa forme la plus ancienne, cette chanson était chantée par une jeune fille. Le souhait qu'elle exprime: que la rose qu'elle a donné à son amant soit encore sur la branche, est un effort pour retrouver sa virginité perdue,[4] une possibilité exprimée dans d'autres variantes. La variante de Monsieur Martin ne conserve que quelques échos des variantes plus détaillées, et quelques vers semblent manquer de sens. Il ne put d'ailleurs me les expliquer. Dans le cas présent il n'y a pas de fontaine, mais cette variante conserve le motif typique des amoureux séparés à cause d'une dispute au sujet d'un bouton de rose. Il y a aussi la présence des rossignols, et (à la différence d'autres variantes), la suggestion d'un amant qui meurt le coeur brisé. Le refrain, cependant, et le phrasé proche du style jazzistique Afro-Américain, donnent à la chanson un air léger, totalement étranger au lyrisme poignant de la plus ancienne tradition française.

POUR UN BOUTON DE ROSE

Pour un bouton de ros'
Zim, zim, zim,
A baloum boum boum
A boire, à boire
Pour un bouton de rose,
Ma mie l'é ma laissé,
Ai, ai, ai, ai,
Pour un bouton de rose
Ma mie l'é ma laissé.

Mais la première lerie
Zim, zim, zim,
A baloum boum boum
A boire, à boire
La deuxième lerie
Dix rossignols chanté,
Ai, ai, ai, ai,
Mais la troisième lerie,
Oh! saint amant!

Pour un bouton de ros'
Zim, zim, zim,
A baloum boum boum
A boire, à boire

Pour un bouton de rose
Ma mie l'é ma laissé,
Ai, ai, ai, ai,
Pour un bouton de rose,
Ma mie l'é ma laissé.

Derrier' chez ma tante,
Zim, zim, zim,
A baloum boum boum
A boire, à boire,
Derrier' chez mon on' (cle)
Dix rossignols chanté
Ai, ai, ai, ai,
Derrier' chez ma tant',
Dix rossignols chanté

Mais la premièr' lerie.
Zim, zim, zim,
A baloum boum boum
A boire, à boire,
Mais la deuxième lerie
S'est mort et enterré,
Ai, ai, ai, ai,
Mais la troisièm' lerie
S'est mort et enterré.

Lorsqu'en 1953 je me suis rendu pour la première fois en Louisiane, je m'attendais à trouver un grand nombre de chansons en Français Créole — appelé aussi "Français Gumbo", ou péjorativement "Français Petit Nègre" — un dialecte qui produisit des chansons telles que "M'Sieu Banjo" et "Salagandou"; mais à ma surprise je ne pus pratiquement pas trouver de Noir qui admit en connaître. Par contre, beaucoup de blancs avaient au moins quelques unes de ces chansons dans leur répertoire. Ma théorie est que, dans l'esprit des Français Noirs de la Louisiane, le patois est associé à ce qu'ils ont essayé de repousser le plus possible; comme les Noirs du Sud qui ont pratiquement rejeté le banjo à cinq cordes au vingtième siècle. D'autre part, les Français blancs avec lesquels j'ai discuté, avaient été élevés par des nourrices Noires qui leur avaient appris ces chansons en Français Créole, et, par conséquent, pour ces blancs, la musique et le dialecte sont associés avec la tièdeur et l'insouciance de l'enfance et l'amour d'une seconde mère.

Quoiqu'il en soit, voici un exemple d'une telle chanson, chantée par Gilbert Martin — la seule dont il ait pu se souvenir. On y voit là un traitement théâtral de la bataille des sexes, où, en dépit de la pauvre opinion que la femme a du futur mari, le mariage est tout de même conclu.

FEMME LO DIT MO MALHEURE

Femme lo dit mo malheuré (bis)
Ouaille aille mo malheuré,
Femme lo dit mo malheuré.

M'ouffer cinq sou li volé li,
M'offer dix sou li volé li
Ouaille aille mo malheuré,
Femme lo dit mo malheuré.

Femme lo dit mo malheuré (bis)
Ouaille aille mo malheuré,
Femme lo dit mo malheuré.

M'ouffer cinq sou li volé li,
M'offer dis sou li volé li,
Ouaille aille mo malheuré,
Femme lo dit mo malheuré.

Femme lo dit mo malheuré (bis)
Ouaille aille mo malheuré,
Femme lo dit mo malheuré.

M'ouffer cinq sou li volé li,
M'offer dix sou li volé li,
Ouaille aille mo malheuré,
Femme lo dit mo malheuré.

Sam'di matin la procession,
Dimanch' matin devant l'église
Lé demandé pour composé,
Cé moi, garçon Lapoléyon.

Deux des caractéristiques de l'influence Afro-Américaine: syncopation et mouvement fluide d'un couplet à l'autre, sont facilement décelables lorsqu'on écoute l'enregistrement de "Femme lo dit mo malheuré".

Tandis que j'essayais, vainement, de trouver des chansons telles que "Femme lo dit mo malheuré", je me suis trouvé en contact avec un type de chanson populaire pratiquement inconnu et inexploré. Parmi quelques vieux catholiques Français Noirs de la Louisiane, survit un groupe de chansons populaires qui n'a pratiquement jamais été étudié, et qui a été rarement collectionné. Elizabeth Brandon a enregistré huit de ces chansons dans la paroisse de Vermillon, interprètées par deux chanteurs. J'en ai enregistré trente deux, interprètées par divers chanteurs, à New-Roads, Leonville, Saint-Martinville et New-Orleans. (Ces enregistrements ont tous été déposés aux Archives de Folklore de l'Université Laval à Québec). Les chanteurs appellent ces chansons des "cantiques". Les Noirs Français de Louisiane utilisent ce terme pour indiquer n'importe quel chant religieux français transmis de bouche à oreille — ballades au sujet des Saints ou du Christ, extraits de messes populaires, lamentations pour les morts chantées aux veillées funèbres, ainsi que d'autres expressions générales de dévotion religieuse.

Les textes de ces chansons sont fragmentaires pour la plupart; ils ne consistent habituellement que de quelques lignes répétées de nombreuses fois. Ce qui survit des textes peut inclure des mots et des vers qui n'ont pas de sens apparent. Les chanteurs sont plus à même d'avoir une idée générale de la signification que du sens précis des paroles. Les mélodies sont, pour la plupart, modales et de structure régulière, et sont interprétées dans un style qui montre quelques traces d'influence Africaine ou Antillaise. Ces chansons étaient encore chantées dans les églises jusqu'à il y a environ cinquante ans.

Les paroles n'utilisent pas le Français Créole de la Louisiane, mais plutôt un langage qui se rapproche du Français, avec cependant, quelques différences. La plupart de ces chansons étaient enseignées aux Noirs par des prêtres catholiques, probablement afin de satisfaire le même besoin d'expression musicale que celui exprimé si éloquemment par les Noirs protestants dans leurs Spirituals.

Le cantique des Noirs Français de la Louisiane, correspond approximativement au Spiritual des Noirs protestants. Comme leurs contreparties parmi les protestants Noirs, certaines de ces chansons étaient, à l'origine, chantées par des blancs. Les textes ont, en général, été condensés, conservant et intensifiant habituellement les éléments les plus dramatiques d'un hymne blanc. Le style d'interprétation est parfois syncopé, et est toujours marqué par l'habileté que le chanteur a de faire un tout d'une chanson, au lieu d'interpréter une série de couplets logiquement mais non rythmiquement liés (comme dans la plupart des cantiques chantés par les blancs). Ainsi, le mouvement fluide de la musique qui s'ajuste avec

les paroles, le passage musical et entraînant d'un couplet à l'autre, les changements dynamiques et même la respiration, font de l'interprétation un tout organique en évolution.

Une comparaison intéressante peut être faite entre une variante de "Madeleine au Tombeau" telle qu'elle a été collectionnée par Achille Millien au 19e siècle en France, et son équivalent contemporain collectionné chez les Noirs Français de la Louisiane.

MADELEINE AU TOMBEAU
(Collectionnée par Achille Millien)

Sur le tombeau la Madeleine
Ne faisait rien que pleurer.
Les anges vont la consoler:
Ne pleurez pas la Madeleine,
Jésus-Christ est ressuscité.
Il est plus beau que le soleil.

C'est dans le jardin des olives
Allez et vous le trouverez.
Beau jardinier, beau jardinier,
Que vous avez la face belle!
Vous avez les yeux de mon Dieu
Et la couleur de mon sauveur.

Jardinier puisque tu m'appelles,
Tu me dis bien la vérité,
Car j'ai tout répandu mon sang
Pour tous les hommes de la terre.
Car j'ai tout répandu mon sang
Pour racheter les pénitents.

La Madeleine se rapproche
De Jésus-Christ pour l'embrasser.
Jésus lui dit tout doucement:
Retirez-vous la Madeleine.
C'n'est point à vous à m'embrasser,
Mais c'est à vous à m'adorer.[5]

TOMBEAU, TOMBEAU
(Chanté par Gilbert Martin,
New-Roads, Louisiane, avril 1957)

Tombeau, tombeau,
"Marie Madeleine,
Qu'avez-vous?
J'entends pleurer"
"Ma doux Jésus m'a dit
Tant doucement,
Retirez-vous
La Madeleine.
Ce n'est pas à vous de m'embrasser,
Mais oui, c'est à vous de m'adorer."

Le détail caractéristique est que le chanteur Noir n'a retenu que quelques vers de la chanson française originale: les plus dramatiques, et que ces vers ont été concentrés, par lui ou un de ses prédécesseurs en encore moins de mots. Afin de satisfaire un besoin d'expression mélodique plus développé, ces paroles fragmentaires sont répétées plusieurs fois. L'interprétation par le chanteur Noir exhibe un phrasé rythmique subtil et complexe, dans un style d'origine Africaine. Nous avons ici un exemple typique de spiritual Français Noir.

Les Noirs qui ont habité dans le pays Cajun du Sud-Ouest de la Louisiane ont inévitablement adopté le langage Français Cajun. En retour, cependant, la musique Cajun blanche a été fortement influencée par les sujets, la syncopation et les styles du jazz et du blues, en particulier depuis l'introduction du phonographe. Un commentateur a écrit: "Aussi Françaises qu'elles aient été à l'origine, les chansons populaires Cajun ont en certains cas un net parfum Noir, qui se manifeste dans la superposition des rythmes qui leur donnent un aspect plutôt "jazzy" que ces chansons venant de France n'ont nulle part ailleurs qu'aux Antilles".

Dans l'interprétation, en soliste, de "Anons au Bal Calinda", par le chanteur Noir Godard Chalvin, d'Abbeville (que j'ai enregistrée en 1956), il y a une synthèse typique de l'utilisation du dialecte local parlé par les Français, de l'utilisation de l'instrument favori des Cajuns blancs — un accordéon à boutons primitif qui ne joue que dans une seule gamme et qui n'a que deux boutons d'accord. Mais, en même temps, la structure, l'idiome musical et certaines parties du texte ressemblent au "blues".

"Anons au Bal Calinda" est probablement dérivée d'une danse vaudou introduite en Louisiane par les Noirs venant de Saint-Domingue ou des Antilles. Les autorités de l'Etat, considérant la danse si érotiquement suggestive l'interdirent en 1843. La chanson fut récupérée par les Cajuns et devint très connue dans le Sud-Ouest de la Louisiane, avec des paroles où le nom de la fille était Calinda. L'incident décrivant le retour de la fille, tôt le matin, la robe déchirée ou en désordre, est aussi présent dans des variantes de "blues" très connus tels que "Alberta" et "Corinne Corinna".

ANONS AU BAL CALINDA

Anons au bal Calinda (x3)
N'arrivan' matin dans l'brouillar'
Ta robe était dechiré.
Anons au bal Calinda (x3)
Pourquoi tu m'dis pas Calinda,
Avour t'a été hier au soir.
N'arrivan' matin dans l'brouillar'
Ta robe était dechiré.
N'arrivan' matin dans l'ti jour,
Ta robe était dechiré.
Anons au bal Calinda (bis)
Anons au bal Calinda (x3)
Anons au bal Calinda (bis)
N'arrivan' matin dans l'brouillar'
Ta robe était dechiré.

Tandis que la musique populaire et la musique de danse des Cajuns blancs se sont orientées vers le Country-and-Western ou le Hillbilly, qui à l'exception des paroles françaises, ressemblent de très près à la musique commerciale de Nashville; la musique de danse des Cajuns Noirs, appelée Zydeco, une possible abréviation de "les haricots", ressemble de plus en plus au rock-and-roll et est représentée ici par cet enregistrement de "Tous les Temps en Temps" — chanté par Clifton Chenier qui s'accompagne au piano accordéon — effectué par Chris Strachwitz.

TOUS LES TEMPS EN TEMPS

Tous les temps en temps
J'vais voir ma p'tit femme. (bis)
Tous les temps en temps
Toi tu crois moi j'te l'aime.

Tu m'as gain loin d'ici
Dedans les rangs des cannes.
Tu m'as gain loin d'ici
Tous les rangs des cannes.
Tous les temps en temps
J'vais voir ma p'tit femme.
Hey, hey, hey...
Tous les temps en temps
J'vais voir ma p'tit femme.

Eh, toi!
Moi j'vas faire moi tout seul.
Eh, toi, là-bas!
Moi j'vas faire moi tout seul
De tous les temps en temps
J'vais voir ma p'tit femme.

En résumé, nous pouvons trouver parmi les Noirs habitant la Louisiane, une large gamme de chansons d'origine Française. Depuis les anciennes complaintes sous une forme relativement pure, jusqu'aux chansons qui, à l'autre extrémité de la gamme, reflètent les tendances en vogue dans le reste de l'Amérique, mais où les interprètes s'accrochent toujours à quelques vestiges de la langue française.

Dans une nation où la langue des minorités est habituellement perdue au bout de trois générations après l'arrivée aux Etats-Unis, la persistance du Français pendant deux cents ans est un phénomène digne d'être mentionné.

Notes

[1] Marius Barbeau, *Romancero du Canada*, (Ottawa, 1937), p. 23.

[2] George Doncieux, *Le Romancero populaire de la France*, (Paris, 1904). pp. 309-310.

[3] Achille Millien, *Chants et chansons populaires recueillis et classés*, (3 vols., Paris, 1906-1910), I, pp. 304-305.

[4] Doncieux, p. 471.

[5] Millien, I, p. 36.

LA TELEVISION EDUCATIVE EN ONTARIO

Léopold Lacroix

La télévision éducative en Ontario, c'est tout de même une aventure assez complexe, même très complexe. Je voudrais tout simplement vous brosser un peu un petit panorama de départ, pour ensuite vous faire voir un document qui vous en dira peut-être un peu plus long, et pour vous donner l'occasion de poser certaines questions.

A peine venait-on annoncer au début de l'année scolaire 1966, — alors que dans le calme et le silence de la forêt canadienne les feuilles des érables se teintaient d'or et de pourpre —, la naissance de la télévision éducative en Ontario, que déjà les enseignants s'affolaient. Et la profession de l'enseignement levait le bouclier. On se sentait menacé et on voyait dans ce nouveau venu le précurseur d'une ère nouvelle. L'ère de l'électronique qui apporterait sans doute, l'anarchie en éducation. Déjà, on l'accusait de vouloir usurper le pouvoir, d'arriver en intrus, de semer la confusion et l'insécurité et de taire ses intentions véritables. De concert avec des administrations scolaires étonnées et des fonctionnaires alarmés, les enseignants allaient avouer à la télévision qu'elle n'avait pas de place à l'école. Et qu'elle n'était pas vraiment voulue.

Or la télévision éducative, — et non pas la télévision scolaire, il importe de le préciser, — fut créée en Ontario non pas pour remplacer l'enseignant ni pour apporter une éducation fondamentale à une population éloignée qui en était privée, ni pour reprendre un enseignement peut-être au dire de certains "raté", ni pour former ou réformer des maîtres, ni pour endiguer une vague de centralisation et de construction d'écoles, ni pour suppléer à une carence d'enseignants et encore moins, et ici je fais peut-être sourciller mon ami, Jean Raymond, encore moins pour faire concurrence à la télévision de l'Etat ou à la télévision de l'entreprise privée.

La télévision éducative fut créée en Ontario, dans une province où l'éducation était en pleine effervescence, où les vents du changement balayaient tout, pour répondre à des besoins. Le climat était propice, dans une province où régnait la prospérité et l'optimisme, où l'on multipliait de nombreux collèges communautaires d'art et de sciences appliquées, où des écoles secondaires et élémentaires régionales modernes remplaçaient les petites écoles rurales, où les 14 universités connaissaient un essor nouveau, sous l'impulsion de subventions gouvernementales accrues, où prenait corps l'Institut Provincial de la Recherche en Education, où le Ministère de l'Education dans un effort de décentralisation ouvrait 10 bureaux régionaux, où les théories et la pratique de l'éducation étaient remises en doute, où le gouvernement venait d'instituer une commission d'enquête en éducation. C'est dans ce vaste remous d'innovations audacieuses que fut créée la télévision éducative dans le but de complémenter l'enseignement prodigué dans les maisons d'éducation, de substituer aux disparités régionales une expérience collective commune et surtout pour coordonner les expériences déjà tentées, à Toronto et à Ottawa particulièrement.

Dès 1965, le Ministère de l'Education mandatait un petit groupe d'experts en éducation et en communication, pour évaluer les expériences tentées ailleurs dans le monde, plus particulièrement aux Etats-Unis et en Europe pour présenter un rapport exhaustif, et formuler des recommandations précises. A la suite de ce rapport, humblement, au sein du département des plans de programmes d'étude du ministère de l'Education, naissait la télévision éducative de l'Ontario. A une petite équipe de trois, armée de crédits de l'ordre de

$100,000, incombait le défi de produire des émissions éducatives de télévision et de lancer la télévision. La critique fut peut-être plus pénible à affronter que les contraintes des débuts. Venait de s'engager entre les éducateurs et les réalisateurs l'universel débat des rôles, des pouvoirs et des droits de chacun dans l'éducation.

Dès l'été de 1967, la télévision éducative devient un département distinct du Ministère de l'Education, sous la tutelle d'un éducateur, un ancien inspecteur d'école qui devint le premier directeur général du nouveau département. Parce qu'il s'agissait dès le départ de dire que la télévision resterait une télévision éducative et non pas une télévision d'une nature autre que celle-là. Il existait la tradition, même si elle était relativement jeune et peu imposante, d'une diffusion d'émissions radiophoniques et télévisées produites par la société nationale Radio-Canada.

Au Canada, cependant, les problèmes juridiques soulevés par les responsabilités constitutionnelles des gouvernements provinciaux en matière d'éducation et du gouvernement national en matière de radio-diffusion ont gêné et ralenti les premiers efforts d'initiation, de croissance de la radio et de la télévision scolaire en Ontario. Le problème engendré par la réalité des juridictions constitutionnelles, différentes sur le plan du contrôle des ondes hertziennes et de l'éducation, fut obsédant au départ.

Cette tension inévitable entre les gouvernements et entre leurs agences spécialisées a tout de même eu le mérite d'obliger la télévision éducative provinciale à se définir et à se donner des objectifs très précis et qui lui appartenaient. Comme il fallait bien s'y attendre, le premier obstacle à surmonter fut celui de la fausse conception qu'on se faisait assez universellement de la télévision et des préjugés qu'on entretenait à son égard. On la croyait uniquement capable de divertir ou de reproduire et de multiplier au profit d'un grand nombre une situation scolaire traditionnelle. On la voyait de plus se moquer de l'enseignement individuel et s'adresser à un auditoire captif et passif.

Les théoriciens-praticiens de l'éducation ont démontré que l'apprentissage résulte d'une motivation personnelle, et intime de l'apprenti et d'une participation intellectuelle active de sa part. Il implique la formation d'un jugement personnel, par l'observation de règles, l'application de critères et le discernement d'hypothèses engageant ainsi activement l'individu dans son apprentissage.

Il devint donc très évident qu'il fallait faire tomber certains préjugés et transformer les attitudes face à la télévision. On eut tôt fait de reconnaître qu'il existait des formules d'exploitation très différentes, et ici je passe très rapidement, vous pourrez le lire dans le texte. Il s'agit de la télévision à antenne ouverte, publique donc, il s'agit de la diffusion par distribution de bandes vidéo, il s'agit de la câblo-diffusion, il s'agit de la télévision en circuit fermé qui pourrait se reproduire sur un petit milieu donné dans une école ou dans un système scolaire. Bien sûr, il y a eu également le problème de la rigidité de l'horaire à l'antenne publique, qui contrastait tout de même avec la souplesse qui devait être maintenue dans les écoles et dans les systèmes scolaires.

Conflit donc. De ce conflit est né le système de distribution sur bandes magnétoscopiques. Et déjà en 1970, 50% des écoles et au niveau secondaire et au niveau élémentaire possèdent leur propre magnétoscope qui faisait à ce moment son apparition dans le monde de l'électronique. Magnétoscope, qui vous permet donc de prendre la bande vidéo ou magnétoscopique et de faire comme on le fait ici, de la planter là, et ça c'est le système le plus simple où vous avez cet appareil qui est le magnétoscope et le moniteur, et c'est tout ce dont vous avez besoin pour conserver la souplesse. Nous nous sommes rendus compte donc que l'antenne ne répondait pas à toutes les exigences d'une saine pédagogie et d'une diffusion du document de la télévision et c'est pourquoi nous avons mis sur pied ce système de distribution de bandes-vidéo à travers la province. Système qui a connu un succès éclatant. Aujourd'hui plus de 85% des écoles et des systèmes scolaires ont leur magnétoscope et font l'utilisation et l'intégration dans leur système scolaire de ces bandes

magnétoscopiques que nous mettons à leur disposition tout en les subventionnant très largement. Non pas uniquement l'Office mais le Ministère de l'Education qui verse lui aussi des subventions parce que l'Office aujourd'hui est subventionné à plein par le Ministère de l'Education et le Ministère de la Culture et des Loisirs.

Je passe très rapidement pour vous dire que la télévision éducative en Ontario a été affublée de critique et de critique qui n'est pas toujours très consciente de toutes les données qu'il faut avoir avant de faire une critique descriptive. Elle se voulait une télévision différente et une télévision unique. La fabrication d'une expérience éducative à la télévision ne consiste pas strictement dans la réalisation d'une émission sur un thème ou dans une matière spécifique donnée. Il y a beaucoup plus lorsqu'on a accepté le mandat de faire de l'éducation au petit écran. Bien que la considération de passer l'antenne revêt une importance de taille face à la concurrence dans laquelle la télévision s'est engagée (et permettez-moi de souligner en passant qu'il y a dans Toronto la disponibilité de 22 chaînes) . . .

Donc, si on veut faire de la télévision éducative à l'antenne publique il nous faut tout de même être très conscient qu'on ne va pas rester longtemps à l'antenne, si on ne peut pas tenir le coup d'une concurrence qui est vraiment endiablée. L'expérience éducative doit engager le téléspectateur dans l'exercice de son propre apprentissage. Il incombe donc au programmateur de concevoir une expérience éducative la plus complète possible et d'objectif éducatif clairement défini, d'une recherche sérieuse qui étale toutes les données nécessaires et de la détermination des besoins de l'auditoire et d'une gamme d'activités complémentaires à l'émission.

Permettez-moi de le souligner, hélas je passe encore très rapidement, plusieurs projets d'envergure ont été conçus pour le "massage", ce que j'appelle le "massacre intensif" d'un vaste auditoire dans une période de temps relativement courte. Ce que d'ailleurs la télévision a réussi à faire à merveille d'une façon dramatique.

Qu'il me soit permis à titre d'exemple de rappeler l'expérience de la saturation de l'antenne, avec une programmation sur thème et l'unique thème du syndicalisme, à raison de 4 heures de programmation par jour, deux semaines durant aux meilleures heures d'écoute en soirée après une publicité claironnante dans les quotidiens à large distribution et à l'antenne. Nous avons étudié le syndicalisme dans le monde de tous les points de vue pendant qu'ici au pays se jouait le drame amer de la grève des postes. Et nous avons donc fait venir des documents, ce que ne peut pas faire le professeur dans sa classe, normalement, des documents de partout qui étudiaient le mouvement du syndicalisme. Pendant ce temps, des équipes de spécialistes, représentant le syndicalisme, le patronat, l'industrie, le gouvernement et les diverses tendances politiques, avaient été constituées et réunies sur les Campus d'Université dans 5 villes différentes pour poursuivre l'étude amorcée par la programmation. Toutes ces équipes étaient rattachées au studio central de base ici à Toronto et un faisceau de lignes téléphoniques était à la disposition des téléspectateurs qui voulaient faire connaître leur point de vue et participer activement dans cet apprentissage. Cette expérience, comme les autres qui ont été tentées dans les domaines du français, langue seconde, et de la crise énergétique, démontre bien le rôle que seule peut et doit jouer la télévision dans l'éducation populaire.

Très rapidement, je voudrais parler un peu de l'O.T.O. français parce que là je vous ai parlé de l'O.T.O. ou de l'Office de la Télécommunication Educative qui n'est pas uniquement français. Mais tout ce que je viens de dire a fait abstraction des langues sur le plan linguistique au départ. C'est-à-dire que la télévision comme médium de communication dénudée de toutes les contraintes linguistiques s'est installée dans le monde de l'éducation désireuse d'y consacrer ses aptitudes et ses talents particuliers. D'ailleurs, elle le fait tout aussi bien dans l'une ou dans l'autre langue. Et ça, c'est une constatation universelle. Déjà au départ en 1966 il fut décidé selon les pratiques qui prévalaient alors à l'intérieur du

Ministère ou des Ministères gouvernementaux et plus particulièrement celui de l'Education (parce que cette éducation ou cette télévision est née au sein du Ministère de l'Education), qu'on allait tenir compte des besoins de la population francophone dispersée à travers la province.

Vous m'excusez, mais j'ai peur de perdre ma voix d'ici quelques jours. (Ca va peut-être soulager certaines personnes dans mon entourage immédiat). On se rappellera que la télévision éducative prenait donc racine en Ontario dans la "serre chaude", si l'on veut me permettre cette expression, du département des programmes et des plans d'étude du Ministère. On avait tout simplement décidé d'inviter à faire partie de l'équipe des pionniers un francophone qui se chargerait de produire quelques dizaines d'émissions scolaire dans l'esprit des programmes prioritaires du Ministère de l'Education et de coordonner toutes les activités françaises du département. Le concours et la collaboration spontanée offerts au cours de la première année par les officiers francophones de tous les départements du Ministère, ne pouvaient évidemment pas se perpétuer.

C'est à ce moment que je relève donc le défi et que je passe du département de la formation des maîtres au Ministère de l'Education à celui de la télévision éducative. Et j'en passe toujours. A cette époque la télévision demeure scolaire et largement influencée par les programmes cadres du Ministère et cette situation s'avère heureuse pour la minorité d'expression française, dont les institutions scolaires sont situées au coeur de la réalité francophone ontarienne. La télévision scolaire peut donc compter sur l'appui de l'école Franco-Ontarienne qui regroupe alors toute la francophonie.

Petit à petit, les rôles se définissent et la télévision se déscolarise. Devenant plus, et davantage complémentaire à l'enseignement qui se professe dans les écoles, elle devient plus parascolaire. Face à la dure réalité de l'anglicisation des enfants d'âge pré-scolaire, que n'atteint pas l'école, la télévision, — et c'est assez effarant, tout de même qu'en Ontario, y'a pas un ministère qui en prend la responsabilité de cette population, importante tout de même, des enfants d'âge pré-scolaire —, la télévision en voie de déscolarisation, alors se donne la mission de répondre aux besoins de cet auditoire important. La production d'émissions pour les petits devient donc une véritable obsession. Le succès ne se fait pas attendre. Même en se déscolarisant et en changeant son optique, la télévision ne cherche pas à se séparer de l'école: au contraire, d'ailleurs, les émissions éducatives conçues pour les petits se prêtent bien à une saine exploitation dans les maternelles et les pré-maternelles. Et l'expérience a été fort heureuse, car nous avons réussi à pénétrer dans certaines écoles et dans certains systèmes scolaires dont nous n'avions pas encore obtenu la confiance, par la porte des salles maternelles. Et avec leur concours nous avons réussi à changer les habitudes de visionnement des petits et à substituer aux émissions anglaises pour les enfants des émissions françaises qui accomplissent une oeuvre éducative indispensable en Ontario.

Comme nous l'avons indiqué plus tôt, 1970 devient donc la plaque tournante qui aiguille la télévision éducative en Ontario vers la diffusion à l'antenne publique, vers l'éducation permanente, vers une pratique plus large de l'éducation, vers la recherche en éducation visuelle, vers le rapprochement avec toutes les institutions éducatives, vers une utilisation plus universelle, vers une nouvelle affirmation française et vers l'autonomie éducative. La programmation française et les services en français du nouvel office, de même que les relations inter-provinciales et internationales, seront assurés par un département jouissant d'une nouvelle autonomie et de la faculté de définir pour l'Office, à l'intérieur de certaines contraintes d'ordre économique et sociologique bien sûr, une philosophie, une politique d'action qui reflète une conscience des besoins de la population minoritaire.

Ayant accès à sa propre antenne, l'Office débouche sur le monde des adultes, de nombreux auditoires, en dehors des institutions éducatives, comme également sur celui des institutions de haut savoir. Le département français recule donc les horizons de sa programmation et de ses préoccupations. Et je veux en citer quelques unes très brièvement.

Il se donne la tâche de rapatrier une programmation française qui jusque-là, se faisait surtout au Québec, cette source naturelle de la francophonie canadienne et ontarienne. Rapatrier n'implique pas une rupture catégorique avec le Québec français, car le Québec français restera toujours une source indispensable de talents spécialisés pour la télévision ontarienne-française. Par contre, la télévision éducative étend son mandat jusqu'à l'éducation de ses propres artisans. Elle se doit en Ontario de collaborer et même de présider à la constitution de la société artistique ontarienne. Elle se donne même le rôle secondaire de découvrir, d'orienter et d'appuyer les artistes et auteurs et techniciens de télévision. Son dynamisme inhérent doit se répercuter dans la société où elle oeuvre. Vous allez voir ce soir un artiste que nous avons découvert, que nous sommes allés pêcher, que nous avons identifié comme un artiste qui avait des promesses. Et nous l'avons lancé; donc c'est notre rôle également.

Bon, je termine très rapidement. L'horaire à l'antenne prévoit 17% des diffusions en français, à l'intention de la population francophone, c'est peu, c'est pas suffisant. Le conseil d'administration de l'Office se donnait, il y a un an, un conseil consultatif de langue française pour l'aviser sur les affaires francophones et créait également un poste de directeur-général pour un francophone qui finalement siégerait sur le conseil exécutif de l'Office. Le conseil confirmait récemment (et ça, ça devient emballant) sa politique d'établir éventuellement un réseau de chaîne unilingue française dans la province pour desservir les milieux à forte densité francophone.

La télévision éducative en Ontario, âgée d'à peine 10 ans, envisage l'avenir avec beaucoup d'optimisme même si la situation économique actuelle vient de brimer son élan. Elle a déjà contribué largement à l'éducation dans cette province et dans ce pays, et comme l'éducation elle-même, elle est devenue, je crois, indispensable. Et pour la minorité française en Ontario, elle possède la promesse de reculer les horizons de l'éducation, de la langue, de la culture et de toucher des horizons de la francophonie mondiale.

LES FRANCO-ONTARIENS ET LE "POUVOIR"

Omer Deslauriers

Depuis une dizaine d'années, on assiste sur la scène internationale à l'émergence de jeunes nations qui veulent maintenant non seulement assurer une survivance culturelle mais surtout promouvoir et développer un mode de vie qui convient à leurs aspirations légitimes. Que ce soit chez les Palestiniens, les Africains du Sud, les Algériens, les Irlandais, les noirs des Etats-Unis, et même mes confrères du Québec, les leaders ont constaté que pour vivre dans ce monde moderne, il était nécessaire d'obtenir une participation au pouvoir décisionnel de leur pays ou de pouvoir se développer à l'intérieur des cadres de ce pouvoir. Il ne m'appartient pas de juger les méthodes qui permettent cette participation au pouvoir mais je crois que dans le contexte actuel, un groupe francophone qui a des assises historiques dans un pays ou une province, doit s'assurer une participation au pouvoir politique ou aux bénéfices du pouvoir politique de ce pays ou de cette province, s'il veut réellement vivre et s'épanouir dans une vraie vie culturelle et développer une identité, et ne pas sombrer dans le folklore.

Je développerai cette thèse sous les aspects suivants — tout en limitant mes observations au contexte ontarien:

1- Définition de la culture
2- Brève esquisse des changements sociologiques des dernières années
3- Les Franco-Ontariens et le "Pouvoir"

Définition de la culture

Pour le Franco-Ontarien, sa culture est un phénomène individuel et communautaire qui exprime *une façon de vivre* reliée à la langue, à la famille, à diverses institutions éducatives, économiques, politiques, sociales, religieuses et artistiques.

La culture canadienne française en Ontario dépasse les simples manifestations culturelles extérieures et la simple préservation d'un patrimoine; elle s'exprime dans une évolution dynamique et caractéristique *dans une façon de vivre* qui atteint le quotidien. Cette vie canadienne française veut pouvoir s'adresser à tous les éléments de la société; riches et pauvres, professionnels et ouvriers, jeunes et vieux. Elle veut également accueillir à titre d'égaux les francophones provenant des autres provinces ou des autres pays.

Changements sociologiques des dernières années

La vie franco-ontarienne, déjà présente dès le début de l'histoire de l'Ontario, s'est longtemps maintenue grâce à la détermination farouche des francophones de préserver leur identité par le biais des organismes et des institutions privés, presque à l'écart de l'appareil gouvernemental car ils pouvaient difficilement y participer. Le groupe franco-ontarien tant par le truchement d'écoles, de collèges et d'universités indépendants et privés que par des organismes culturels et sociaux et par une vie paroissiale intense, a pu s'organiser de lui-même pour garder sa place au soleil dans une province à majorité anglophone. La vie franco-ontarienne pouvait, à ce moment-là, se développer grâce à:

— sa grande concentration dans les milieux ruraux,
— un assez grand accroissement naturel de la population,
— l'absence d'une politique massive d'immigration à majorité anglophone,

— l'acceptation par une partie de la population de vivre en marge de la société anglophone et de financer leurs propres institutions à l'aide de contributions volontaires.

En un mot, les Franco-Ontariens vivaient un peu en ghetto dans le nord-est et l'est de cette province; le climat géographique et l'ambiance sociale les protégeaient.

Mais depuis la deuxième guerre mondiale, les cadres de notre société ont éclaté; notre population, de 85% rurale est passée maintenant à plus de 75% urbaine; la paroisse n'est plus le centre de la vie urbaine; l'immigration européenne a changé le visage de notre province; les impôts personnels ont augmenté laissant peu de jeu pour des contributions volontaires, la presse électronique et écrite a grandement saturé notre population d'une culture anglophone et américaine.

Les Franco-Ontariens et le "Pouvoir"

Les Franco-Ontariens, bien qu'ils se soient maintenus par des organismes volontaires au tout début, ont néanmoins toujours lutté pour obtenir leur juste part des bénéfices du "pouvoir". Ils continuent aujourd'hui leurs revendications pour obtenir leurs droits comme citoyens à part entière dans cette province.

Les changements sociologiques des dernières décades les incitent davantage à lutter pour leurs droits comme francophones car pour la plupart d'entre eux, c'est le meilleur moyen d'obtenir une vie française et sans cela, il sont acculés à une survivance — ce à quoi ils ne sont pas nécessairement intéressés. Les jeunes surtout veulent une vie pleine, non une vie folklorique française, limitée à un aspect de manifestations culturelles extérieures. Les luttes des Franco-Ontariens pour s'insérer davantage dans la vie officielle de cette province et pour se développer à l'intérieur des cadres de ce pouvoir ont produit d'heureux résultats, même si ceux-ci se sont fait longuement attendre, et se font attendre encore.

Ces luttes se sont livrées d'abord dans le domaine de l'éducation en langue française. Du début de la colonie à 1885, l'enseignement en français en Ontario cause si peu de difficultés que cette question n'a guère été étudiée lors des pourparlers qui ont abouti à l'Acte de l'Amérique du Nord britannique en 1867. Mais à partir de 1885, une vague de francophonie se met à déferler sur l'Ontario et cette population atteint 100,000 âmes. On commence donc à brimer l'enseignement en français qui mène en 1912 au règlement XVII qui interdit l'enseignement en français dans les écoles officielles. A ce moment-là, on comptait plus de 200,000 Franco-Ontariens dans cette province. De 1912 à 1927, eurent lieu les luttes scolaires qui se terminèrent par l'abrogation du trop célèbre règlement XVII. De 1927 à 1963, les Franco-Ontariens se mettent à reconstruire leur système scolaire. De plus en plus, les Franco-Ontariens commençent à obtenir une reconnaissance de leurs droits scolaires. En 1950, le rapport Hope tente d'abolir ces écoles mais le gouvernement n'en tient pas compte.

Notre épanouissement ou notre révolution tranquille peut dater de 1963. A partir de cette époque, les Franco-Ontariens, tout en voulant avoir leur place au soleil au niveau scolaire désirent obtenir leurs droits dans le domaine des communications, des arts, de la culture et dans les politiques des gouvernements fédéral et provincial en matière linguistique. On veut pouvoir vivre en français dans cette province et non seulement apprendre la langue française.

1- Secteur éducation

Au niveau éducation, on obtient la reconnaissance officielle des écoles primaires et secondaires de langue française en 1968. Dans ces écoles, on y enseigne non seulement le français, mais l'enseignement se fait en langue française.

Au niveau élémentaire, on compte en 1975, 313 écoles élémentaires avec 3,000 salles de classes, 3,530 enseignants et 77,768 élèves; au palier secondaire, 63 écoles, 25 entièrement françaises et 38 partiellement avec 1,500 enseignants et 32,000 étudiants.

Au niveau universitaire, l'université d'Ottawa passa du statut privé au statut public, en 1965. On assiste à la fondation de l'Université Laurentienne de Sudbury en 1960, et du collège Glendon en 1963. Les collèges communautaires s'ouvrent au bilinguisme; le collège Algonquin offre actuellement 43 programmes en langue française au niveau technique à quelque 2,000 étudiants. L'Université d'Ottawa ouvre un centre de recherches pédagogiques de langue française et un centre de civilisation franco-ontarienne. L'Université de Toronto par son secteur d'étude pédagogique ouvre une section franco-ontarienne. Un conseil supérieur de langue française est nommé au ministère de l'Education. Un Conseil des Affaires franco-ontariennes est nommé au ministère des Collèges et Universités et au Ministère de la Culture et des Loisirs.

2- Secteur communication

A quoi sert d'avoir un système scolaire de langue française si toute la vie que l'on mène se fait en anglais, si l'utilisation du français est limité à l'école, à l'église et à la famille?

Au début, dans le domaine de la radio, nous avons dû nous fier à l'entreprise privée pour des émissions en langue française. CFCL-Timmins, CFBR-Sudbury, CFML-Cornwall, CKCH-1933. Les postes d'Etat, CBOF d'Ottawa, CJBC-Toronto, ont été fondés en 1964, CBEF-Windsor en 1969. Ces postes d'Etat d'expression française couvrent la province par un système de relais.

La télévision française d'Etat s'installe à Ottawa en 1953 et à Toronto en 1973. A ce moment, les Franco-Ontariens réclament un poste d'Etat pour le nord-est de la province.

La Télévision Educative, T.V. Ontario, une société de la Couronne, compte une section franco-ontarienne. Sur le réseau ontarien, elle diffuse 17% de ses émissions en langue française.

Si les média électroniques relèvent du gouvernement, dans l'ensemble, la presse écrite relève des entreprises privées. On compte un quotidien et une quinzaine d'hebdomadaires français à caractère régional.

3- Secteur art et culture

Pendant longtemps, les Franco-Ontariens ont été des consommateurs ou distributeurs de la culture française ou canadienne française. Mais voici que depuis une décade, artisans et artistes se sont mis à composer leurs propres oeuvres. On ne possède pas encore une identité culturelle formelle comme Franco-Ontarien, mais une démarche continue existe en ce sens. Là encore, les Franco-Ontariens ont voulu profiter de l'aide du pouvoir. En 1969, l'enquête St-Denis intitulée "La vie culturelle des Franco-Ontariens" démontra d'une part le désir des Franco-Ontariens d'oeuvrer dans ce domaine d'activités et d'autre part, le manque d'action des agences gouvernementales et para-publiques.

Depuis ce rapport, le Conseil des Arts de l'Ontario a créé un secteur franco-ontarien qui fournit de l'aide à la création artistique. Il subventionne les centres et les programmes d'activités, facilite la diffusion et encourage l'excellence artistique.

Le Secrétariat d'Etat du gouvernement fédéral, par ses programmes d'aide aux minorités de langues officielles aide la diffusion culturelle en subventionnant des centres culturels.

On peut difficilement parler de culture franco-ontarienne sans entretenir des contacts avec le Québec. La Commission permanente Ontario-Québec cherche à faciliter les échanges officiels entre les deux provinces, notamment dans le domaine des tournées artistiques.

Le nouveau ministère des Affaires culturelles et des Loisirs s'ouvre lentement aux requêtes des Franco-Ontariens. Les Franco-Ontariens acceptent qu'ils sont les premiers responsables de l'épanouissement de leur culture, mais là encore, ils veulent obtenir de leur gouvernement les services officiels auxquels ils ont droit.

4- Secteur gouvernemental

Tout au long de leur histoire, les Franco-Ontariens ont dû compter sur la bonne volonté et la compréhension des gouvernements pour la reconnaissance de leurs droits.

Gouvernement fédéral

Les travaux de la Commission royale d'Enquête sur le Bilinguisme et le Biculturalisme et l'adoption par le parlement fédéral de la loi sur les langues officielles ont grandement amélioré la cause du Canada français. Les programmes de subventions au bilinguisme en éducation et d'aides aux minorités de langue officielle favorisent le développement du fait français.

Gouvernement provincial

Le mouvement d'égalité linguistique et culturel aura peu de chance de réussir si les autres paliers de gouvernement refusent d'entrer dans le jeu.

Le 3 mai 1971, le Premier Ministre de cette province, l'honorable William Davis disait à l'Assemblée législative:

> "Il est clair que l'Ontario a pris un ferme engagement vis-à-vis du principe du bilinguisme qu'elle considère comme un aspect équitable envers ses propres résidents et comme une contribution importante que notre province compte soutenir constamment, dans le but d'édifier un Canada toujours plus fort et uni".

Il s'empressait de préciser les secteurs prioritaires dont son gouvernement allait s'occuper — la fonction publique, les services municipaux, les services judiciaires, la législature et l'enseignement.

L'appareil gouvernemental bouge lentement. Mais depuis 1971, les brochures en langue française sont passées de 50 à plus de 1,000. Un service de traduction a été mis sur pied et des cours de langue française sont offerts aux fonctionnaires et aux employés du secteur para-public. La loi des municipalités a été modifiée et permet l'utilisation de formules bilingues à l'occasion des élections municipales, scolaires et provinciales. En mai 1976, le gouvernement lançait un projet pilote pour l'emploi de la langue française dans les cours de justice à Sudbury. Ce sera la première fois que l'on pourra employer la langue française dans les cours de justice. Notre participation au niveau de la politique provinciale est encore assez limitée. Nous avons un ministre et trois députés. Cependant plusieurs autres personnes politiques sont bilingues et de plus en plus, il y a des francophones au sein des commissions d'études du gouvernement.

Secteur municipal et organismes publics

Les francophones de l'Ontario vivent surtout dans le nord-est et l'est de la province où de plus en plus, ils participent à la vie politique municipale. Depuis 1970, plus de 24 municipalités se sont déclarées bilingues. Cette décision favorise l'affichage en langue française, les services municipaux dans les deux langues. Le citoyen peut donc obtenir les services de la ville dans sa propre langue.

De nombreux services sont également dispensés par des organismes publics. De plus en plus, les Franco-Ontariens participent aux délibérations de ces organismes et peuvent, par leur présence, revendiquer leurs droits dans les prises de décisions.

Conclusion

Il est évident que la participation au pouvoir ou aux bénéfices du pouvoir n'assure pas automatiquement une forte vie française en milieu minoritaire. Il est nécessaire que les associations volontaires continuent d'exister, qu'un dynamisme linguistique existe au niveau

de la personne mais à mon avis, la reconnaissance officielle d'une langue par les détenteurs du pouvoir est une condition primordiale pour sa vitalité. Les jeunes veulent de plus en plus participer à une vie aérée — non axée sur un repli, sur une mentalité de ghetto. Ils seront fiers de demeurer francophones dans la mesure où leur langue fait partie de la vie publique, qu'elle jouit non seulement d'un caractère culturel mais aussi d'un caractère vital, officiel.

LA POLITIQUE FEDERALE EN MATIERE LINGUISTIQUE

Keith Spicer

Je vous parlerai de trois choses: d'abord les principes qui sont censés soustendre notre action dans le secteur fédéral, ensuite le bilan de la "performance sportive" du gouvernement dans le domaine linguistique depuis 6 ans, et enfin la nouvelle orientation, l'option jeunesse, que nous essayons d'imprimer à l'action du gouvernement fédéral.

Pour ceux d'entre vous qui n'avez pas eu la malchance d'être exposés aux philippiques que mes collègues et moi lançons parfois contre le gouvernement fédéral, je résume rapidement notre boulot. M. Deslauriers nous a parlé de la Loi fédérale sur les langues officielles qui a été votée plus ou moins à l'unanimité en 1969; il y avait 15 ou 16 ulcères diplomatiques dans l'un des partis politiques, mais à part cela c'était unanime. Cette Loi établit l'anglais et le français comme langues officielles du Canada, pour tout ce qui est fédéral. Cela veut dire à peu près 150 organismes: des Ministères, des institutions de l'Etat fédéral, le Ministère de l'Agriculture par exemple, la police fédérale, les Forces Armées, les ambassades à l'étranger; tout ce qui est fédéral est censé être bilingue à un degré spécifié par la Loi. Et la Loi est poétiquement vague. Mais puisque nous sommes en pays à très forte tradition anglo-saxonne, nous trouvons une certaine poésie dans les choses vagues et nous trouvons le moyen de les contourner à notre profit. Alors je vais essayer de vous montrer comment. Quels sont d'abord ces trois principes? Ensuite je vous parlerai du bilan et de la nouvelle orientation jeunesse.

Les trois principes qu'on a essayé de suivre depuis 1970 (parce que c'est à ce moment-là que je suis entré en fonction, si vous voulez, le chien de garde de cette Loi pour le compte du Parlement). Notre premier principe est celui d'un humanisme apolitique qui volontairement cherche à faire abstraction, et ce n'est pas facile, des réalités politiques du Canada. Nous vivons dans un paradis de fous dans notre Bureau, parce qu'on essaie d'ignorer qu'il existe une Constitution ou du moins un débat constitutionnel et on essaie d'ignorer qu'il existe des partis politiques. Cela dit, dans un sens un peu plus positif, nous avons le mandat de jouer notre rôle d'une façon tout-à-fait non-partisane, et de respecter la volonté du Parlement telle qu'elle a été dictée par la Loi du Parlement, non pas la volonté du parti libéral. Je ne veux pas faire preuve d'ingratitude à l'égard du gouvernement qui a eu la mauvaise idée de proposer mon nom au Parlement mais quand même, nous avons, mes collègues et moi, une responsabilité envers le Parlement dans son ensemble. C'est très important parce que c'est la condition impérieuse de notre indépendance et nous devons, si vous voulez, critiquer le gouvernement chaque année sur le rendement qu'il donne dans la mise en vigueur de cette Loi.

Ensuite, dans le contexte de cet humanisme apolitique, nous essayons de laisser de côté les discussions sur la Constitution qui existent notamment au Québec et qui sont là depuis une dizaine d'années au moins, et nous essayons de voir plus loin que le nez des avocats de la Constitution, et de ne considérer que ce qui compte dans cette loi, c'est-à-dire la dignité égale des deux communautés linguistiques. Et je ne suis pas tout-à-fait assez naïf pour croire que les parlementaires ont voté cela par bonté de coeur, que tout d'un coup, ils ont découvert le grand mérite de respecter la dignité des francophones; c'est parce qu'il y avait du fracas, il y avait même des bombes. C'est triste à dire, mais les anglophones se sont réveillés sous le coup d'actions assez dramatiques au Québec. Je pense que la majorité des

députés anglophones à ce moment-là, en '69, avaient quand même compris que le message de la commission B.B.* dont M. Deslauriers a parlé, était sain et civilisé. Donc il y avait un tas de mobiles, je ne cherche pas à cacher le côté un peu cynique et machiavélique, mais dans l'ensemble je crois qu'il y avait une bonne volonté lucide et intelligente qui a présidé à cette décision. Et nous essayons de refléter cette idée d'humanisme apolitique en refusant de laisser guider notre action par les considérations (pour parler très crûment) anti-séparatistes. Ce n'est pas notre boulot. Nous essayons de faire respecter la dignité égale des deux communautés linguistiques dans les secteurs de la langue de service et de la langue de travail et de laisser les citoyens tirer les conséquences politiques et partisanes qu'ils veulent.

Le deuxième principe, et c'est, si vous voulez, un principe de procédure, est celui d'une diplomatie détendue dans nos rapports avec les administrations. Forcément, après avoir cherché à sensibiliser les citoyens quant à leurs droits, leurs droits de se faire servir dans la langue officielle de leur choix, nous avons dû noyauter et harceler les administrations fédérales qui, comme chacun le sait, étaient il y a 10 ans largement dominées par les anglophones et le sont toujours mais à un degré considérablement réduit. Et cela voulait dire qu'il fallait, dans une ambiance d'hystérie larvée en '70, désarmer les anglophones, les déjouer, être plus orangiste qu'eux à certains moments, leur faire peur à d'autres moments, procéder avec toute la gamme d'instruments diplomatiques que la Loi ne nous donne pas.

La Loi sur les langues officielles nous donne sur papier des pouvoirs coercitifs assez terrifiants. Ca a l'air de la Gestapo. Par calcul politique, peut-être réaliste, peut-être lâche vous allez me dire, j'ai décidé de ne jamais me servir de ces pouvoirs mais peut-être de les agiter au début de temps en temps comme un épouvantail. Mais nous avons décidé, d'emblée, de faire lire la Loi aux mandarins que nous devions harceler. Ils savaient donc que les pouvoirs étaient là. On leur a dit: "écoutez, messieurs, on sait bien que vous voulez respecter la Loi, on n'a pas besoin de vous menacer, du moins pas pour l'instant, et on va vous faire des recommandations dans un climat discret, civilisé et sans être mous le moindrement — parce que nous nous considérons comme des fanatiques modérés, fanatiques sur les principes, modérés sur les moyens — et on va vous donner toutes les chances de nous avancer des difficultés techniques qui sont peut-être des prétextes dans certains cas (si ce sont des prétextes, on va vous le dire), mais on va essayer de vous donner une chance de collaborer loyalement et positivement." Si vous voulez, c'est un peu le viol par consentement. Alors, je pense que cette ambiance de, disons, terrorisme lucide, limpide et sympathique a fait ses preuves parce qu'au fond, les mandarins collaborent sans qu'on ait besoin d'aller plus loin qu'un deuxième ou un troisième martini ou parfois à la rigueur — et c'est notre bombe à Hydrogène — la menace d'une dénonciation cinglante au Parlement dans un rapport spécial. On l'a fait une fois en '70 dans le cas du recensement. On y a pensé à l'égard de deux ou trois Ministères dont je vous parlerai de la performance tout-à-l'heure.

Le troisième principe... (M. Forget va vous parler avec beaucoup plus d'autorité que moi sur ce sujet mais je pense qu'il est bon que je rappelle la solidarité indéfectible qui nous anime et nous unit): depuis le début, dans notre premier rapport, nous avons — au grand désespoir de certains homme politiques fédéraux, je pense — nous avons explicité dans un petit manifeste, dans notre premier rapport annuel, qu'il fallait que le gouvernement fédéral accorde ou reconnaisse un rôle particulier au Québec. Cela voulait dire que le français, et c'est l'expression qu'on a utilisée dans notre rapport, devait "jouir" d'une saine prédominance au Québec. C'était d'un vague tout-à-fait gaullien, on le savait bien, mais il fallait trouver une expression qui reconnaisse l'importance prioritaire du français tout en ne sabotant pas complètement la Loi sur les langues officielles qui nous obligeait à parler de l'égalité des deux langues. Mais nous voulions reconnaître que pour qu'il y ait des institutions dont le bilinguisme soit digne de foi à l'échelle du Canada, il fallait qu'il y ait un

*Commission Royale d'Enquête sur le Bilinguisme et le Biculturalisme au Canada. [Note de l'Editeur].

foyer où la Francophonie soit tout-à-fait solide au Canada. Sans un Québec viscéralement français, il n'y aurait pas de Canada bilingue: c'est une évidence que l'on oublie trop souvent. Voilà donc nos trois principes d'action.

Deuxièmement, je voudrais vous parler du bilan — et très sommairement parce que vous avez des discours plus intéressants à entendre —; le premier aspect de ce bilan, c'est le climat qui existe autour de la Loi sur les langues officielles depuis 6 ans. Je vous ai parlé d'une hystérie larvée au départ et c'est vrai, c'était, si vous voulez, un petit champ de mines en '70. Il fallait essayer d'aider les gens à trouver une perspective dans notre secteur, et nous ne sommes qu'un petit bureau marginal dans tout le vaste empire du bilinguisme fédéral. Nous avons décidé d'opter pour une audace calculée, relevée à l'occasion d'une certaine bonne humeur ("castigat ridendo mores" à l'occasion), et nous avons cherché à aider les citoyens angoissés, notamment les fonctionnaires anglophones et aussi, pour être vaguement giscardiens, les francophones crispés. Nous avons cherché délibérément à créer une perspective un peu plus détendue pour aborder les questions linguistiques. Et je dirais que maintenant, non seulement à cause de nous mais parce qu'il y a eu du progrès, un progrès parfois substantiel, parfois marginal mais quand même un progrès lent mais sûr depuis 6 ans, je dirais que le climat linguistique au Canada maintenant, à part quelques foyers assez dramatiques, se caractérise par une apathie constructive. C'est exactement ce qu'on cherchait. Quand un pays commence à s'ennuyer, quant il est impossible d'organiser des colloques sur le bilinguisme on aura réussi à l'implanter.

Ensuite, la volonté politique du gouvernement, que nous avons dénoncée à de nombreuses occasions. Je dirais que dans les trois premières années de la mise en vigueur — de la non-mise en vigueur — de la Loi sur les langues officielles entre '70 et '73, le Conseil des ministres au fédéral a souffert de ce qu'on pourrait qualifier d'archivisme législatif. C'était à toutes fins utiles la maladie d'un professeur qui, en arrivant au gouvernement (et je ne pense à personne évidemment), ferait voter une loi et dirait, tiens, je l'envoie aux archives, c'est dans les bouquins d'histoire, maintenant on va l'oublier. Il y aura sans doute des mandarins ici et là qui vont la mettre en vigueur mais moi j'ai fait mon boulot. Et j'avoue que cela a causé un tort énorme à la crédibilité de la Loi. La prudence excessive, il me semble, des gens qui sont au gouvernement et qui ont des pouvoirs que je n'ai pas, a entamé sérieusement la crédibilité de la Loi au départ. Il me semble que dans les circonstances, la plus grande prudence était l'imprudence. Il fallait évidemment agir avec une imprudence calculée, mesurée, faire ses devoirs avant de parler ou de trancher une politique, jauger l'attitude des gens à l'avance, étudier la question et ensuite poser des gestes clairs, très ouverts. Je pense que Bertrand Russell a dit qu'il est futile et en fait complètement dangereux d'essayer d'appliquer une politique si le public ne la comprend pas. C'est une lapalissade, mais c'est sidérant de constater à quel point les gouvernements oublient cela, oublient qu'il faut expliquer une politique. Et c'est la grande maladie des mandarins à Ottawa: on danse en rond dans nos tours d'ivoire et on oublie que le contribuable à Halifax et à Vancouver et même à Québec ne comprend pas ce que veut dire un poste bilingue ou un organigramme pour une institution bilingue. Il s'en fiche éperdument. Il faut rendre le bilinguisme accessible et je vais essayer d'entrer en matière sur ce sujet tout-à-l'heure.

Alors le troisième aspect de ce mini-bilan rapide c'est la performance ministère par ministère du gouvernement et la performance est très, très inégale.

En ce qui concerne la langue de travail, on vient tout juste de découvrir que ça existe. Il y a trois mots sur la langue de travail et c'est sybillin, c'est laconique, ça n'existe même pas aux yeux de certains spécialistes, mais si on scrute ça à la loupe, on peut découvrir qu'il existe un petit mot sur la langue de travail; cela parle de l'égalité des deux langues quant à leur usage dans les institutions fédérales. C'est seulement ça. Alors, c'est autour de cela que le gouvernement fédéral enfin brode une politique de travail assez intéressante. Mais dans l'ensemble, l'effort du gouvernement fédéral a porté sur la langue de service et la

performance, ou le rendement des ministères est très inégal. Il y a quelques ministères, dont évidemment le Secrétariat d'Etat, qui est 70% francophone, donc extrêmement bilingue... la Commission de la fonction publique, qui de par la nature de ses fonctions doit recruter et promouvoir des gens des deux groupes, des deux communautés linguistiques, est forcément très bilingue. Je devrais parler des Forces Armées, même si ça va à l'encontre d'une certaine mythologie.

Parmi les ministères médiocres on pourrait citer la Main-d'Oeuvre, l'Immigration.

Parmi les ministères minables il faudrait citer, au risque de continuer une guerre civile, Air-Canada, le C.N.,* le Ministère des Postes, le Ministère des Transports et si vous voyez de la pagaille dans les journaux ces temps-ci, c'est exactement parce que ces ministères ont toujours attaché à mon avis beaucoup trop d'importance au français, qui, pour moi, est le seul danger que la Loi sur les langues officielles ait jamais couru. On aura toujours les Anglais sur le dos avec cette Loi. Et c'est sûrement pour cela; et je reconnais en toute fausse humilité qu'on a parachuté un Anglo ici pour la première fois, comme commissaire aux langues; il fallait un Quisling linguistique pour vendre ça aux Anglais la première fois, pour ainsi dire (c'est assez crû, mais c'est comme ça) et je pense qu'il faut constamment rectifier le tir et rappeler que malgré les tempêtes anglophones qui entoure la Loi, ce qui pourrait démolir la Loi à la longue, ce serait le scepticisme francophone qui tournerait en cynisme généralisé. C'est cela qu'il faut empêcher par une action honnête et radicale.

Troisièmement, je voudrais vous dire deux mots de l'option jeunesse. Dans notre dernier rapport, en faisant notre petit rapport de rendement sur le gouvernement, on a fustigé le faible rendement, la faible rentabilité des cours de langue donnés aux fonctionnaires. Certains ont cru qu'on préconisait l'abolition totale et immédiate de ces cours. Ce n'est pas possible, on ne peut pas demander aux contribuables francophones froidement de revenir dans vingt ans en espérant que d'ici ce temps-là, les écoles provinciales auront réussi un miracle. Revenez dans vingt ans et Air-Canada pourra peut-être vous vendre un billet en français et le Ministère des Postes vous vendra peut-être un timbre en français, ce n'est pas possible politiquement. Il faut malgré la triste expérience de Bonaparte combattre sur les deux fronts à la fois. Il faut s'occuper du court terme, c'est-à-dire une formation linguistique pour les fonctionnaires dans l'immédiat, mais en changer la nature, la rendre beaucoup plus utilitaire, l'axer sur la vie professionnelle des fonctionnaires, arrêter d'enseigner l'art d'acheter un camembert aux Halles et enseigner aux fonctionnaires l'art de rédiger une lettre bureaucratique à Ottawa, un billet-doux interministériel au moins . . .

Et enfin, le deuxième volet de cette option c'était d'orienter les économies considérables qui peuvent se faire par les réformes qu'on a préconisées vers trois programmes, assez peu coûteux et avec une rentabilité très évidente, même flagrante, notoire — on verse presque dans les relations publiques — mais même sur le plan tangible, ces programmes ont une grande utilité. Je parle du programme des moniteurs de langue seconde dont Glendon est l'un des pionniers, des bourses d'été et des programmes spéciaux. On n'a pas le temps ici d'en discuter, mais la charpente est là, la preuve est faite par une belle collaboration entre les provinces et Ottawa dans ce domaine, une collaboration dont on ne parle pas beaucoup. Je pense que l'option de base, et celle de tous les chauffeurs de taxi du Canada, a besoin d'être reconnue enfin par l'Etat fédéral. Les citoyens, en sommes, n'ont pas toujours tort. Monsieur Forget, je vous cède la parole.

---

*[Note de l'Editeur]. Compagnie ferrovière gouvernementale le Canadien National.

LA LOI 22 AU QUEBEC

Maurice Forget

S'il est une loi qui augure dans l'avenir du Québec c'est bien la Loi sur la langue officielle que plusieurs appellent par habitude la Loi 22 ou encore le Bill 22. Les gens ont généralement plus de préjugés à l'égard de cette Loi qu'une connaissance précise de ses implications véritables. C'est évidemment un peu le cas de presque toutes lois. Mais on conviendra, je pense, que très peu d'entre elles provoquent autant d'émotivité que cette Loi sur la langue officielle sanctionnée le 31 juillet 1974.

Les débats suscités par son adoption et son application ont été trop souvent acrimonieux. Ils n'ont guère permis dans l'ensemble une saine compréhension de la réalité sous-jacente qui l'a suscitée. Pourtant, la nécessité des changements qu'elle propose est inscrite dans les faits. Ils constituent la trame profonde dont est fait le tissu de la loi. Ils permettent de comprendre l'action du gouvernement du Québec vis-à-vis de la langue française au cours des dernières années et celle que la Régie de la langue française est appelée à conduire au cours des années à venir.

Quatre faits méritent mention et résument la situation.

Premièrement, au Canada et en Amérique du Nord, le cadre démographique, culturel et économique n'est pas favorable au fait français, ce qui a amené la communauté de langue française du Québec à prendre, ces dernières années, une conscience plus aiguë de l'état qui est le sien, celui d'une minorité, (ou si vous voulez une majorité minoritaire) et à exiger des mesures pour assurer sa survie et son libre épanouissement sur le seul territoire où elle soit majoritaire en Amérique du Nord, celui du Québec.

Le cadre administratif, dans lequel fonctionnent les organismes parapublics et privés au Québec, a subi des changements significatifs. Les relations que ces organismes entretiennent avec l'Etat sont devenues beaucoup plus intimes et permettent à celui-ci de leur signifier qu'ils ont des devoirs sociaux à remplir au-delà de leurs objectifs propres.

Non moins significatifs ont été les changements qu'a subis la composition de la clientèle et du personnel de ces organismes. Ce qui a poussé la communauté de langue française à exiger que ces transformations soient prises en considération par l'Etat et qu'elles s'inscrivent par la suite dans le comportement des personnes qui assurent la direction et le fonctionnement de ces organismes.

Enfin, le cadre juridique était jusqu'à tout récemment, inadapté aux changements survenus dans la société québécoise, de telle sorte qu'il ne reflétait pas les exigences nouvelles de la majorité linguistique résultant des nécessités dont elle avait pris une conscience plus vive au cours des dernières années. Ces constatations méritent chacune un bref développement.

Il n'est point besoin d'épiloguer longuement sur l'état minoritaire de la communauté de langue française au Québec, au Canada et, surtout, en Amérique du Nord. Sur ce continent, les jeux linguistiques sont faits depuis longtemps en faveur des anglophones et de la langue anglaise. Il en va de même de la puissance économique: elle est aux mains des anglophones depuis des décennies. A cela s'ajoute que l'anglais, plus que tout autre langue aujourd'hui, se trouve être le principal véhicule de la science, de la technique et des affaires. Il en résulte au Québec, même pour la langue française, langue de la grande majorité des citoyens, des conséquences sur l'usage de cette langue qu'il est bon d'énumérer.

La première, c'est la marginalisation du français, lequel sur le territoire du Québec n'a d'utilité, à toute fin pratique, que pour les francophones, de telle sorte que, dans les situations de contact entre francophones et anglophones, notamment au travail, c'est l'anglais qui s'impose le plus souvent comme langue commune et non le français, langue de la majorité des citoyens. Ceci entraîne une dévalorisation très forte de la langue française chez les anglophones et chez les immigrants qui apprennent peu cette langue puisqu'ils ont peu à l'utiliser et qui poussent les immigrants non-anglophones à choisir massivement l'école anglaise pour leurs enfants, aboutissant ainsi à s'intégrer davantage par la langue au groupe anglo-québécois qu'au groupe franco-québécois. Ceci entraîne aussi chez certains francophones la substitution de l'anglais au français comme instrument préféré de communication au travail, c'est-à-dire celui grâce auquel on pense pouvoir faire le mieux son travail. Ceci entraîne enfin dans certains types d'activités, surtout d'ordre administratif et technique, une détérioration marquée du lexique et de la syntaxe du français tant dans la langue courante des ouvriers que dans celle des techniciens, des ingénieurs et des cadres supérieurs. Avec les effets néfastes qui en découlent pour la qualité de la langue utilisée par l'ensemble de la communauté francophone du Québec.

Minoritaire au Canada et en Amérique, la communauté francophone du Québec se sent menacée, non seulement dans l'utilisation de sa langue mais aussi dans la survie du groupe socio-culturel qu'elle forme. Deux actions convergentes contribuent à la rendre moins importante chaque jour davantage: la baisse radicale de la natalité, qui lui a fait perdre cette assurance de survie que lui donnait la revanche des berceaux qu'elle pratiquait abondamment depuis des décennies; et l'adoption, par les immigrants, de l'anglais comme langue seconde et, éventuellement, par leurs descendants comme langue maternelle.

Cependant, toute minoritaire qu'elle soit en Amérique, la communauté de langue française du Québec se conçoit de plus en plus comme un groupe majoritaire sur le territoire du Québec. C'est une responsabilité nouvelle qu'elle apprend à assumer, non plus de façon passive comme dans le passé, mais de façon consciente et organique. Bref, la communauté de langue française du Québec se trouve dans la double nécessité d'agir comme une minorité acculée à renforcer ses positions en même temps qu'elle doit se concevoir comme une majorité qui a le devoir de définir ses rapports nouveaux avec ses communautés minoritaires, en particulier celle de langue anglaise. C'est-à-dire, dans ce dernier cas, avec une minorité qui, à certains égards, est dans une position privilégiée tant pour des raisons historiques que pour des raisons actuelles d'ordre économique et culturel. Je veux parler de l'appui économique, linguistique et culturel de l'énorme majorité anglophone du Canada et des Etats-Unis: c'est donc la communauté francophone sur le territoire du Québec qui se trouve en position de faiblesse et non la communauté anglophone.

C'est de toute évidence, ce qu'a compris le commissaire aux langues officielles, M. Spicer, lorsqu'il écrit dans son premier rapport et je cite, il y a fait allusion d'ailleurs tout-à-l'heure: "A longue échéance, l'avenir du français en Amérique du Nord dépendra surtout de la façon dont le Québec saura affermir sa principale langue de culture pour en faire une langue de travail et d'échanges sociaux. En définitive, la vitalité du français au Canada, reposera sur le dynamisme, voir la saine prédominance du français dans ce seul territoire où les francophones forment la majorité et possèdent des institutions qui reflètent cette réalité." Renforcer ses positions linguistiques constituent donc, pour la communauté francophone du Québec, une nécessité inscrite dans les faits et dont on ne peut éluder les conséquences.

A cet égard, il convient de noter que le cadre administratif à l'intérieur duquel fonctionnent les organismes parapublics et privés au Québec a subi des changements significatifs. L'intervention de l'Etat, jadis nulle ou quasi inexistante, s'est faite fréquente, sinon omniprésente et se manifeste de façon fort variée. Il existe peu de secteurs d'activités où l'influence de l'Etat ne se fasse sentir. Elle atteint jusqu'à des organismes aussi jaloux de

leur autonomie que les entreprises privées. Le statut de fait d'un grand nombre d'organismes s'est trouvé modifié, en particulier dans le secteur parapublic; on pense aux établissements de santé et d'enseignement supérieur, aux municipalités et aux commissions scolaires. Quel organisme ayant des responsabilités sociales peut aujourd'hui se considérer comme étant complètement indépendant de l'Etat? Comme une chasse-gardée de ses administrateurs et de ses membres leur donnant le droit d'agir à leur guise, sans avoir de compte à rendre à l'opinion publique et à l'autorité supérieure? The Civil Right Act voté par le congrès Américain en 1964, pour assurer des chances égales aux groupes et aux femmes minoritaires au sein des hiérarchies administratives de l'entreprise privée, constitue une intervention patente de l'Etat dans le fonctionnement d'organismes autonomes pour exiger qu'ils assument leurs responsabilités sociales tout spécialement à l'égard de leur personnel.

Certes, on doit reconnaître aujourd'hui une conception sociologique du rôle et des objectifs des entreprises qui tend à s'associer, au sein de celles-ci, à la conception dite économique qui a davantage prédominé jusqu'ici. Néanmoins, l'Etat reste le garant du bien commun et il est admis, aujourd'hui plus encore qu'autrefois, qu'il doit intervenir chaque fois que celui-ci est en cause, en particulier lorsqu'il s'agit de redresser les torts ou de rétablir un équilibre social dangereusement rompu. Au Québec, comme ailleurs, la relation entre l'Etat et les organismes parapublics et privés qui ont des responsabilités sociales importantes n'est plus la même qu'autrefois. Il faut en prendre acte, de telle sorte que l'intervention de l'Etat qui apparaissait outrée il y a peu de temps est conçue maintenant par la collectivité comme une nécessité.

En même temps que se produisait cette première transformation, une autre avait cours dans la clientèle desservie par les établissements des secteurs parapublics et privés. Cela est particulièrement sensible dans les établissements hospitaliers à direction anglophone dans l'agglomération de Montréal aujourd'hui envahis par une clientèle francophone nombreuse qui demande à être servie dans sa langue. Un examen détaillé de la situation dans les institutions d'enseignement supérieur, dans certaines commissions scolaires et dans les municipalités à prédominance anglophone révèlerait une pénétration analogue des francophones devenus plus mobiles qu'autrefois. Quant aux établissements de commerce et d'affaires de tout ordre, il y a longtemps que la majorité d'entre eux compte une clientèle de langue française de quelque importance dont le droit à la langue, d'ailleurs, n'a pas toujours été respecté, même si on constate aujourd'hui des progrès notoires dans ce domaine.

Là encore, la réalité oblige à tenir compte de ces changements. Aucun dirigeant ayant le sens des responsabilités ne peut refuser d'assumer les transformations qui se sont produites dans la composition, tant de son personnel que de sa clientèle.

Quant à l'entreprise privée et à la fonction publique gouvernementale, elles constituent, pour ce qui est de leur personnel, une quasi-chasse gardée. Dans ces deux domaines majeurs d'activités, les changements semblent avoir consisté à concentrer de plus en plus les francophones dans la fonction publique, 94% du personnel en 1961, et les anglophones dans les postes moyens et supérieurs d'importants secteurs de l'entreprise privée, 70% du personnel cadre en moyenne en 1971, avec des pourcentages atteignant 85, 90 et même 100% au niveau supérieur de la hiérarchie administrative.

Ce double mouvement de concentration a débouché, comme on l'a appelé, sur une spécialisation ethnique dans l'accomplissement des tâches. Spécialisation grandement préjudiciable à une saine répartition et à une saine utilisation des talents et des ressources de la population québécoise, de même qu'à un emploi normal du français dans l'entreprise privée. Il paraît donc inévitable qu'on doive procéder à un partage plus équitable des postes, tant au sein de la fonction publique gouvernementale que dans l'entreprise privée; à un partage qui respecte davantage la proportion que représente chaque groupe linguistique dans la population du Québec. Il ne semble pas y avoir de solution viable au problème linguistique québécois, sans un tel partage.

A cet égard, il apparaît assez clairement que le sentiment de frustation est très vif chez les Francophones qui, majoritaires en Amérique, sur le seul territoire du Québec, ne peuvent accepter de ne pas occuper au Québec une place plus importante dans la hiérarchie administrative de l'entreprise privée, persuadés qu'ils sont de ne pouvoir réaliser collectivement cet objectif en dehors du territoire québécois. Il est évident qu'ils refusent avec une impatience de plus en plus forte, de ne pas participer davantage par le fait même à des décisions économiques qui les affectent tant individuellement que collectivement et qui ont une influence importante et directe sur l'évolution de l'économie du Québec.

Le désir, chez les Francophones, de voir s'opérer des changements est manifeste; cependant, la tâche est ardue. Davantage que linguistique, elle est d'ordre socio-économique, mais les conséquences linguistiques du changement socio-économique réclamé sont si importantes qu'il ne s'agit, en fin de compte, que d'une seule et même tâche. La langue est liée aux hommes et elle les suit dans les fonctions qu'ils remplissent. On ne peut, en effet, espérer diffuser une langue dans un milieu linguistiquement hétérogène que si le rapport numérique entre les personnes dans les différents postes de service et de commande favorise le groupe dont on veut étendre l'usage de la langue. Comme il fallait assurer la survie et l'épanouissement d'une langue dans un environnement très défavorable; comme il fallait assurer, pour la communauté majoritaire, le droit à l'usage de sa langue dans tous les organismes publics et privés avec lesquels elle entretient au Québec des relations de clients ou d'employés; comme il fallait utiliser de façon plus rationnelle les ressources humaines du Québec, de permettre aux talents de s'exercer dans tous les types d'occupations et d'organismes, et conséquemment favoriser l'usage du français dans tous les secteurs d'activités, et toutes les fonctions; bref, comme il fallait assurer des choses aussi fondamentales pour la survie et l'épanouissement d'un groupe humain, on peut se demander si le cadre juridique dans lequel s'insérait l'emploi des langues au Québec était approprié. La réponse est: "non".

Il restait à en construire un, qui tienne compte des exigences nouvelles de la majorité, exigences conçues comme des nécessités, d'où la Loi sur la langue officielle ou si voulez, la Loi 22. L'objectif de cette loi est simple. C'est de faire du français la langue officielle du Québec. Ceci, en pratique, veut dire du français la langue du travail et des affaires, la langue de l'administration publique, la langue de l'étiquetage, la langue de l'affichage et, il va sans dire, la langue de l'enseignement. Le rôle de la Régie de la langue française est d'en assurer la mise en application, particulièrement en ce qui a trait à la langue du travail et à la langue des affaires. C'est, on en conviendra, une tâche à la fois complexe et très délicate. Quoi qu'il en soit, nous sommes déterminés, à la Régie, de nous en acquitter avec diligence, fermeté et discernement. Confiants que la coopération des principaux intéressés nous est acquise, nous sommes convaincus de pouvoir atteindre notre objectif, et ce, dans le meilleur intérêt non seulement du Québec mais du Canada tout entier.

LA SURVIVANCE DU FRANCAIS AU NEW HAMPSHIRE

Louis-Israël Martel

Mes remerciements à M. Baudot pour m'avoir invité à venir dire quelques mots au sujet de la situation du Franco-Américain aujourd'hui. D'abord, je suis natif du New Hampshire où j'ai toujours vécu. Mes parents cependant étaient originaires du Québec. Je n'ai jamais fait de cours universitaire, et je m'excuse si mon français laisse à désirer.

Mais je me suis toujours intéressé quand même à propager la langue et la culture française. J'ai traversé à deux reprises la frontière pour venir épouser des Canadiennes, une en '35 à Ottawa, et la seconde, une grande patriote, il y a quatre ans, à Rivière-du-Loup. Je mentionne la chose, parce que l'un des délégués me faisait remarquer ce matin que dans le cadre des discussions, le mot "amour" pouvait entrer dans les colloques. Je lui ai répondu que j'apporterais ce fait à la connaissance des participants.

J'ai passé 20 ans à la législature de mon Etat durant lesquels à chaque session j'ai eu le privilège de citer les propositions régulières en français; depuis 35 ans, je suis officier de syndicat international, la Fraternité unie des menuisiers-charpentiers d'Amérique.

J'ai eu l'occasion de présider à deux congrès des Franco-Américains l'un à Manchester, N.H., et l'autre à Providence, R.I. alors que je présidais le Comité de Vie Franco-Américaine. Je suis actuellement président du Comité International de Participation Française au prochain congrès eucharistique, le 41ème, qui aura lieu à Philadelphie du 1er au 8 août prochain, de même que président de la Commission d'Echanges culturels américains et canadiens-français. Cette commission existe depuis 1973, et a pour but de développer des relations plus étroites entre l'Etat du New Hampshire et le Québec, notre voisin, ainsi qu'avec le Canada en général avec qui nous maintenons des relations étroites également.

Nous favorisons des échanges d'étudiants et de professeurs avec le Québec et la France lorsque la chose est possible. Nous aimerions cependant que le Québec et la France fassent davantage, un peu comme on le fait actuellement avec la Louisiane.

Le New Hampshire est un très petit Etat de la Nouvelle-Angleterre. Il n'a que 825,000 de population. Par contre la Chambre compte 400 députés. C'est la 3ème plus grande Chambre délibérative de langue anglaise de l'univers. Et nous avons réussi à faire adopter ce projet de loi pour l'établissement d'une Commission d'Echanges culturels. Nous sommes revenus à la charge l'an dernier afin de faire adopter la langue française comme deuxième langue internationale de communications avec nos voisins tels le Québec et les autres provinces du Canada, la France ~~et la~~ Louisiane. Ce projet, adopté unanimement au Sénat, fut malheureusement défait à la Chambre, vu certains préjugés qui subsistent encore.

Lorsque je suis devenu député en '45, ces préjugés étaient très enracinés: on ne nous parlait guère, car nous étions considérés comme des étrangers, des "foreigners". Un jour, un député me dit: "Tu sais, Louis, c'est malheureux, mais tu es un étranger, un "foreigner", tu n'entres pas dans le groupe". Je ne sais pas si vous connaissez cette expression employée à la balle au camp: "You have 3 strikes before you go to bat". (Tu es pratiquement éliminé avant d'arriver pour frapper). Voici ma réponse: "Je suis étranger? I am a foreigner? — Je suis né à Manchester, mes parents sont ici depuis au-delà de 80 ans, et mes ancêtres ont parcouru le continent nord-américain pendant au-delà de 350 ans! Combien de temps me faut-il demeurer ici pour être reconnu Américain? ! ! De plus, je suis catholique, mais j'aurais pu naître dans un foyer protestant, juif, arabe, quoi. Cependant je n'ai jamais pris

parti contre vous qui êtes de religion différente de la mienne. Et troisièmement, tout en souriant — remarquez bien, j'adresse la parole à tout l'auditoire de la Chambre, en regardant le président — eh bien, je suis un démocrate (la Chambre chez-nous, étant de prédominance républicaine). Mais vous serez surpris d'apprendre que j'ai du sang "yankee" dans les veines". Je leur raconte alors l'histoire de ces excursions que faisaient souvent les Canadiens-Français en Nouvelle-Angleterre au début du 18ème siècle, et le fameux massacre du village de Deerfield, Mass. en 1704, où le capitaine Hertel de Rouville, un de mes ancêtres, dirigeant un groupe de Canadiens, de Français et d'Indiens, attaqua et brûla le village de Deerfield, tua plusieurs habitants et en fit d'autre prisonniers, entre autres la famille Stebbins, le père, la mère, deux fils et trois filles, dont le nom d'une d'entre elles était Thankful Stebbins. "Pouvez-vous, M. le Président, concevoir un nom plus "yankee" que Thankful Stebbins? Cette dernière dort maintenant à l'intérieur des murs du Fort Chambly sur la rivière Richelieu à 25 milles de Montréal. Mais savez-vous que deux petit-fils de ses frères ont combattu les Britanniques à cette célèbre bataille du 19 avril 1775 à Lexington, Mass., lorsque les Yankees rencontrèrent les Britanniques pour la première fois? Je suis très heureux d'avoir ce peu de sang "yankee" dans mes veines, comme je suis également fier du sang de Jeanne d'Arc." Et tout-à-coup, applaudissements et coup de marteau du Président, car il est défendu d'applaudir à la Chambre. Le lendemain, je reçois une belle invitation à devenir membre des fils de la Révolution Américaine.

Trois semaines plus tard, je devenais le premier législateur nord-américain à faire adopter une définition légale du mot "obscène" dans les statuts des 48 Etats américains. J'ai fait oeuvre de pionnier pendant nombre d'années dans la lutte à l'obscénité. L'obscénité, de ce temps-là, c'était des images saintes à comparer à ce que l'on voit aujourd'hui à tous les coins de rues.

Je m'excuse si j'ai dérogé... (applaudissements).

Manchester est la seule ville aux Etats-Unis où il y a encore 8 paroisses de langue française. J'ai reçu une instruction bilingue. On nous enseignait le catéchisme, l'histoire sainte, l'histoire du Canada et l'histoire des Etats-Unis. Plusieurs années plus tard, alors que j'étais président du Richelieu International, dans mes randonnées au Québec et ailleurs au Canada, je faisais parfois allusion à l'histoire du Canada, et mes interlocuteurs étaient fort surpris que je l'aie apprise à Manchester, New Hampshire, Nouvelle-Angleterre. Malheureusement, elle n'est plus enseignée, et je pense que c'est une des raisons pour lesquelles les jeunes ne maintiennent plus leur intérêt pour la langue et la culture françaises.

De plus le clergé qui nous a sauvé, comme il l'a fait pour les Français du Québec autrefois, et chez-nous surtout au temps du mouvement sentinelliste dans les années '20 et au début des années '30, parlait alors beaucoup de sauvegarder nos institutions. Aujourd'hui, le clergé ne nous parle plus de maintenir notre langue, notre culture.

Alors que de nos jours, l'on a introduit l'anglais dans nos églises, et davantage dans nos écoles, où l'on n'y enseigne le français que 45 minutes par jour. Je ne veux pas être pessimiste, mais simplement par là faire une comparaison avec la vie d'autrefois que j'ai connue. Il faut que les jeunes d'aujourd'hui qui n'ont plus les mêmes avantages puissent développer un intérêt plus prononcé pour cette belle langue, cette culture.

J'ai fondé treize des 20 clubs Richelieu qui existent en Nouvelle-Angleterre et en Louisiane. Dans cet organisme international, nous parlons français, nous chantons en français, et nous invitons des conférenciers parlant français.

Quant à la reconnaissance du français, nous reviendrons à la charge devant la Législature de l'Etat l'an prochain, en présentant le même projet de loi. Nous avons confiance que si nous pouvons faire disparaître les quelques préjugés qui demeurent encore, nous ferons reconnaître la langue française comme deuxième langue de communications internationales chez-nous dans l'Etat du New Hampshire. Et, à la longue, nous pourrons comme en Louisiane faire reconnaître le français comme langue officielle au même titre que

l'anglais. C'est un travail ardu, c'est un travail qui demande beaucoup de conviction et d'ardeur, mais ça viendra avec le temps.

Nous faisons également un effort pour faire enseigner plus de français. Le Gouvernement Fédéral de Washington nous vient en aide un peu plus. Nous avons maintenant la télévision française dans nos foyers de même que dans ceux de Nashua. Comme je le faisais remarquer il y a 3 ans lorsque je représentais à Washington l'élément franco-américain auprès des Congressmen de la Nouvelle-Angleterre et de la Louisiane: "l'enfant franco-américain d'aujourd'hui grandit dans une ambiance totalement anglaise, soit en écoutant la radio, la télévision, etc. Mon père et ma mère, venant du Québec, le français était la langue parlée au foyer. Mes quatre enfants parlent tous français. Mes trois petit-fils ne parlent pas français du tout." Voilà la situation actuelle. Il nous faut redoubler d'efforts pour démontrer aux jeunes l'importance de connaître les deux langues internationales. A chaque fois que l'occasion m'en est fournie, je rappelle donc aux jeunes ce fait.

Nous avons l'avantage d'avoir un Gouverneur sympathique à notre cause. Il est connu naturellement pour être archi-conservateur. Nous avons même le journaliste le plus controversé aux Etats-Unis, William Loeb, un grand apôtre qui favorise l'enseignement du français et de la culture française, et qui nous fournit toute la publicité voulue. Mon épouse écrit une chronique hebdomadaire en français dans le "Manchester Union Leader", le seul journal d'Etat à publier une chronique en français aux Etats-Unis. De plus, le Gouverneur a fait installer à toutes les entrées de notre Etat des panneaux bilingues: "Bienvenue au, Welcome to" New Hampshire, donnant préséance au français!

LE PROJET POLITIQUE DE SAUVEGARDE ET DE PROMOTION DU FAIT FRANCOPHONE AU CANADA ET SES FINALITES DE BASE*

P. Soldatos

Considération introductives

Dans un système politique moderne comme celui du Canada, toutes les activités et les phénoménalités de la vie sociétale sont intimement reliées les unes aux autres, de telle sorte que l'étude des problématiques linguistiques et culturelles ne peut bien se faire que si l'on décide de les analyser dans leurs rapports avec les réalités globales du pays. Aussi une réflexion globalisante doit-elle toujours encadrer l'explication et l'évaluation judicieuses de nos politiques éducationnelles, linguistiques et culturelles qui tienne, notamment, compte du contexte des fins socio-économiques et politiques de l'Etat canadien.

Dans cet ordre d'idées, l'analyse systématique du dessein politique de sauvegarde et de promotion du fait francophone au Canada, ébauché par les pouvoirs publics canadiens et connaissant déjà un timide début d'actualisation, doit nous conduire, normalement, à une réflexion d'ordre téléologique sur les finalités systématiques ainsi poursuivies. C'est grâce à pareille démarche que nous pourrons dépasser les contours purement conjoncturels de notre explication et atteindre le niveau des fins sociétales profondes du projet politique en question.

Les politiques de promotion du fait francophone au Canada n'ont presque jamais été à l'abri de controverses. Exposées au feu de leurs défenseurs maximalistes et de leurs réfractaires irréductibles, elles sont toujours au coeur d'une actualité brûlante qui altère les prémisses d'une interprétation objective.

Pour ce qui nous concerne, et sans perdre de vue ce contexte événementiel fort restrictif d'une démarche d'interprétation téléologique, nous tâcherons d'explorer les finalités essentielles auxquelles peuvent s'articuler, tant au niveau d'une certaine abstraction théorique que sur le plan des politiques existantes, les projets canadiens de sauvegarde et de promotion du fait francophone.

1. Le niveau d'une abstraction théorique

S'inspirant des règles du droit international et des pratiques y afférentes ainsi que de la vie systémique des nations en général et des Canadiens en particulier, nous pouvons établir ici, selon une certaine abstraction théorique et schématique, quelques-uns des volets téléologiques essentiels d'un projet politique de sauvegarde et de promotion du fait francophone au sein de l'Etat canadien.[1] Ils se lisent comme suit:

---

*Cet exposé ne constitue point une étude exhaustive des problématiques examinées mais se veut une ébauche de réflexion explorant diverses pistes d'analyse. Seules des recherches empiriques, appuyées sur des données quantifiées relatives aux attitudes en présence, peuvent nous conduire à des résultats scientifiques concluants à caractère explicatif et prédictif.

[1] Il s'agit d'un projet politique situé, de toute évidence, dans la perspective d'un certain type de système fédéral regroupant les Canadiens-français et les Canadiens-anglais.

1) *Protection des droits de minorité des Canadiens-français* (minorité à l'échelle du pays). Il s'agirait de l'application d'un principe de droit international largement reconnu encore qu'insuffisamment respecté au sein de la communauté internationale.
2) *Reconnaissance, sur le chef des Canadiens-français, de certains droits spéciaux découlant de l'héritage historico-politique d'un peuple fondateur.* Resterait à circonscrire, toutefois, le contenu spécifique des droits de fondation, pouvant aller de l'obtention d'une position de minorité privilégiée possédant un haut degré d'autonomie éducationnelle et culturelle (institutions séparées et égales en qualité) jusqu'à une égalité de statut linguistique et culturel à l'échelle du pays.
3) *Valorisation de la communauté francophone en tant qu'élément "nationalisateur", capable de rendre opératoire le dessein de "bilinguisation" (terme certes impropre se référant à une politique encore imprécise) du Canada, dans le but de préserver et de maximiser la cohésion du pays.*[2] Dans cette perspective, les Canadiens-français devraient être considérés comme le levain pour la construction d'une Cité nationale, bilingue, biculturelle et harmonieuse, et, de ce fait, recevoir un traitement spécial et une aide accrue leur permettant de créer une atmosphère francophone à travers le pays.
4) *Préparation de l'avènement d'une société canadienne-française vivant avec celle du groupe anglophone sur un pied d'égalité non seulement linguistique et culturelle mais aussi, et surtout, sociale et politique.* Il s'agirait ici de la mise en oeuvre de politiques d'épanouissement des francophones devant permettre, à une période ultérieure, le regroupement national du Canada-français à partir de la réalité géo-politique et socio-culturelle du Québec (ce qui n'exclut pas d'autres regroupements complémentaires, surtout au Nord-Ontario et au Nouveau Brunswick) et sa participation à un schéma fédéral à caractère binational.
5) *Projet de diversion et de division destiné aux Canadiens-français et visant à démontrer la viabilité de l'Etat canadien actuel.* Pareille entreprise aurait pour but de couper l'herbe sous les pieds de ceux qui, au Québec, militent en faveur de l'indépendance nationale de la Province.

Les quatre premières finalités systémiques peuvent d'un point de vue théorique, présenter un aspect de complémentarité: elles peuvent s'échelonner dans le temps et dans l'espace s'inscrivant dans le cadre d'un même projet politique global. Par exemple, la protection de la minorité canadienne-française et l'octroi à ses membres de certains droits spéciaux de peuple fondateur constitueraient des mesures susceptibles d'accroître l'épanouissement linguistique et culturel des Canadiens-français et les habiliter à assumer, ultérieurement, un rôle de noyau "nationalisateur". De même, le principe de la protection des minorités et celui du statut spécial appliqués aux Canadiens-français pourraient très bien constituer la base d'un processus de regroupement national progressif du Canada français et d'une participation égalitaire au sein de la Confédération.[3]

2. L'interprétation des politiques existantes

Ce qui caractérise nos politiques gouvernementales favorables à une certaine promotion du fait francophone ainsi que l'appréhension idéologique de ces politiques par les divers segments de l'opinion publique du pays, c'est, notamment, la difficulté d'articulation desdites politiques à un projet sociétal spécifique et suffisamment explicite.

Certes, des justifications empiriques ou normatives, accompagnent souvent les projets gouvernementaux. Cependant, la politique de promotion du fait francophone s'inscrit dans

[2] Le terme "bilinguisation" comporte des dimensions linguistiques et culturelles.
[3] Seule la cinquième finalité semble incompatible avec les autres.

un ensemble de politiques et d'attitudes systémiques aux finalités incertaines, voire contradictoires; de surcroît, les mesures d'exécution de ladite politique sont, en général, insuffisantes, ce qui sème un certain doute quant au contenu, à la portée et à l'ampleur de la finalité poursuivie.

A. La position du Gouvernement fédéral

L'actuel Gouvernement fédéral a souvent souligné sa volonté d'accorder une attention particulière aux Canadiens-français, peuple fondateur, de protéger les minorités francophones hors du Québec, de promouvoir le bilinguisme au sein de ses services, avec l'appui des francophones, etc. Cela dit, la timidité gouvernementale en cette matière, l'incertitude dans l'application des mesures énoncées, l'insuffisance des moyens institutionnels et financiers consacrés à leur actualisation, le refus d'accorder au Québec un statut particulier à l'intérieur de la Confédération canadienne, la liberté d'action des provinces sur le plan des politiques éducationnelles et culturelles concernant les francophones, le rapport des forces relatives aux deux communautés nationales du pays (disparité démographique; désiquilibre institutionnel au niveau de l'Exécutif, du Parlement et de l'Administration; maintien du découpage de la Confédération en 10 provinces dont une seule majoritairement francophone; etc.) constituent autant d'éléments qui obscurcissent les finalités gouvernementales en la matière ou tout au moins les rendent incertaines. Aussi les déclarations du Gouvernement fédéral favorables à la "bilinguisation" du Canada avec l'aide des francophones n'ont-elles pas pu s'inscrire dans le cadre d'une finalité rigoureusement définie.

B. Le rôle des gouvernements provinciaux

D'une manière générale, les provinces anglophones semblent, dans les faits, aborder la question de la francophonie chez eux dans une perspective téléologique qui nous rappelle les politiques de protection des minorités ethniques. En effet, sur le plan culturel, l'accent mis sur le multiculturalisme nous permet de penser que les Canadiens-français hors du Québec sont vus par leurs gouvernants provinciaux comme faisant partie de la mosaïque ethnique du pays. Seules des politiques favorisant, dans certaines provinces un début d'éducation en français, séparée et égale, (en général au primaire, parfois au secondaire et rarement au post-secondaire) ainsi que certaines politiques d'épanouissement culturel ou de bilinguisme dans l'administration provinciale (voyez, notamment, le cas du Nouveau Brunswick) laissent penser à l'amorce d'un traitement quelque peu privilégié du francophone par rapport aux autres minorités ethniques.

Il semble donc que les provinces anglophones ne considèrent pas leurs francophones comme un noyau "nationalisateur" nécessitant un appui accru et soutenu pour pouvoir oeuvrer efficacement à une transformation des provinces en question en pays bilingues et biculturels.

Pour ce qui est du Québec, il est évident que les attitudes de ses gouvernants à l'égard des francophones diffèrent qualitativement et quantitativement de celles des provinces anglophones. Quoiqu'avec beaucoup d'incertitudes, le gouvernement québécois s'oriente vers la mise en oeuvre d'un processus conduisant à un certain degré d'autonomie linguistique et culturelle aux finalités ultimes, toutefois, fort controversées et inégalement appréciées: certains y voient une fin en soi; d'autres pensent à une politique pouvant permettre à un Québec français de renforcer le caractère bilingue et biculturel du Canada dans son ensemble ou d'habiliter cette province à réclamer un statut spécial, voire paritaire dans la Confédération; il y a aussi ceux qui n'écartent pas complétement la possibilité que cette politique conduise, par un raffermissement progressif, à l'indépendance nationale; quant aux pessimistes, ils décèlent, avec beaucoup d'inquiétude, une minorisation accrue du Québec dans un Canada de plus en plus anglophone menaçant d'assimilation les Canadiens-français.

C. **Les interprétations de l'opinion publique**

Une bonne partie des anglophones du pays, appuyés sur un rapport de forces institutionnel et socio-politique qui leur est favorable, désireux de conserver le statu quo actuel, ayant souvent peu de contacts avec la réalité francophone pour des raisons tant objectives (facteur démographique; cadre socio-économique et politique anglophone; influence culturelle des Etats-Unis; distance et dispersion des segments culturels francophones vivant hors du Québec; etc.) que subjectives (atmosphère conflictuelle, etc.), et peu éclairés sur les intentions profondes des gouvernants, ne semblent pas, en général, prêts à favoriser une politique à l'égard des francophones qui aille plus loin que le principe de protection des minorités ou, parfois, de quelques droits spéciaux.

Cette attitude minimaliste semble accentuée chez les Néo-canadiens, souvent anglophones, situés dans une optique de multiculturalisme et revendiquant, parfois, des droits égaux à ceux des Canadiens-français hors du Québec.

Quant aux Québécois, d'une loyauté prédominante envers le Québec (voyez, notamment, les études de Pinard, Lemieux, Jensen, Regenstreif), leur comportement politique s'articule à l'une des options suivantes: favoriser une politique de rééquilibration du schéma confédéral allant dans le sens d'un bilinguisme accru de la société canadienne; rechercher un statut spécial pour le Québec dans le cadre de la Confédération actuelle; obtenir la parité dans une fédération à deux; s'orienter enfin, vers l'indépendance nationale se situant ainsi en dehors du projet politique du gouvernement fédéral et des gouvernements provinciaux, (d'une manière générale, ces options ne semblent pas toujours complémentaires).

Si l'on se penche sur les attitudes des minorités francophones en dehors du Québec, nous constatons, tout d'abord, un certain flottement au niveau des finalités à articuler au projet politique gouvernemental visant à la promotion du fait francophone: certains acceptent l'idée d'assimilation ou s'y résignent; d'autres réclament un statut de minorité protégée sur le plan linguistique, éducationnel et culturel ou même un statut égalitaire dans ces mêmes domaines; quant à la majorité des francophones hors du Québec, ils semblent prêts à jouer un rôle de noyau "nationalisateur" pour l'avènement d'un Canada bilingue et biculturel.

En plus de ces divergences au niveau du projet politique, les Canadiens-français hors du Québec ne saisissant pas toujours et assez clairement l'hiatus qui sépare les finalités énoncées par les gouvernants des voies d'actualisation que ces derniers empruntent. En effet, comment peut-on croire en la possibilité de sauvegarder, avec un statut de communauté privilégiée, les minorités francophones hors du Québec et surtout de les rendre capables de jouer un rôle moteur dans la transformation du système canadien en société bilingue et biculturelle avec la pénurie des moyens institutionnels et financiers mis à leur disposition par le gouvernement (enseignement francophone doté de peu de moyens d'épanouissement, etc.), les politiques de multiculturalisme et d'unilinguisme au niveau de la plupart des services publics provinciaux, le cadre économique et politique anglophone, les faiblesses démographiques chez les francophones, etc? On doit ajouter que le succès de l'opération de transformation du Canada en pays bilingue et biculturel ne peut être atteint sans la collaboration du gros des effectifs francophones vivant au Québec, qui, pour le moment, ne sont pas acquis à cette entreprise de transformation et ne semblent pas suffisamment encouragés pour y participer.

Considérations finales

L'actualisation d'un projet politique de sauvegarde et de promotion du fait francophone, en vue du maintien d'un certain type de système fédéral canadien, impose des changements de politiques à tous les niveaux de gouvernement et une meilleure formulation des finalités systémiques dudit projet.

1) Le Gouvernement fédéral devra, entre autres:
   - expliciter davantage les dimensions de son projet politique de "bilinguisation" du pays;
   - doter les communautés francophones d'importants moyens institutionnels et financiers pour qu'elles puissent jouer un rôle "nationalisateur";
   - aller au-delà des superstructures fédérales et rechercher, avec la collaboration des provinces anglophones, les moyens de transformation de tous les paliers de la société canadienne (fédéral, provincial, municipal) en système bilingue et biculturel embrassant tous les secteurs de la vie sociétale de plus en plus interdépendants (cadre économique, politique, éducationnel, linguistique, culturel);
   - donner au Québec un statut spécial qui lui permettra de rééquilibrer un système institutionnel, politique, économique, linguistique et culturel dominé à l'échelle du Canada par la Communauté anglophone;
   - créer tout de suite, là où les concentrations francophones l'imposent (voyez, notamment, les cas du Nord-Ontario et du Nouveau Brunswick), des régions bilingues permettant un regroupement national et une autonomie accrue des Canadiens-français et articulées sur le Québec;
   - s'ouvrir davantage à la francophonie internationale.
2) Les provinces anglophones devraient emboîter le pas au fédéral et suivre les mêmes politiques de développement d'un statut égalitaire pour la francophonie; elles devraient, en outre, accepter de transférer aux Canadiens-français eux-mêmes la responsabilité majeure dans le cadre de l'actualisation de cette politique.
3) Le Québec devrait établir la domination généralisée du français et se doter des moyens de participation à la transformation de la société canadienne en société bilingue et biculturelle. Sans cette participation québécoise, il serait impossible de "bilinguiser" un groupe dominant sur le plan linguistique, culturel et socio-politique (le groupe anglophone).
4) Les francophones, hors du Québec, devraient préciser les idées quant aux objectifs des gouvernants et choisir leur finalité d'action, qui, dans une perspective de maintien d'un Canada uni, devrait être celle d'une communauté bénéficiant d'une égalité linguistique, et culturelle et associée à un Québec possédant un statut spécial au sein de la Confédération. Ils devraient, également, se doter de structures d'encadrement collectif sur le plan économique et politique et participer davantage à la vie politique de leur province et du pays.

Les considérations finales qui précèdent visent à préciser certaines des conditions de base requises pour une sérieuse amorce de la "bilinguisation" du pays et de sa transformation en système de parité socio-culturelle entre les francophones et les anglophones du Canada. Aussi ont-elles un aspect déontologique et ne préjugent-elles en rien de l'issue finale du problème canadien, qui ne peut faire l'objet d'une prédiction certaine pour une foule de raisons: les contraintes géo-politiques, économiques, culturelles et démographiques qui pèsent sur l'ensemble du système canadien, la forte prédominance de l'élément anglophone dans le pays, accompagnée d'une pénétration économico-culturelle des Etats-Unis, la longue période de situations conflictuelles qui ont opposé les deux communautés au cours de l'histoire et qui sont loin d'un dénouement satisfaisant, le nationalisme québécois qui se substitue progressivement à celui de la nation canadienne-française, les incertitudes, insuffisances et lenteurs des politiques gouvernementales, le "dissensus" systémique canadien en matière de changements sociétaux, constituent autant d'éléments de scepticisme quant à une "bilinguisation" généralisée.

Dans cet ordre d'idées, il n'est pas impossible que la survivance de l'Etat canadien doive passer par un bilinguisme au niveau d'un système fédéral *binational*, reconnaissant la parité

politique à sa composante québécoise et s'appuyant sur une séparation culturelle et linguistique à base territoriale (des "unilinguismes juxtaposés" selon Zolberg, comme en Belgique ou en Suisse). Dans un tel schéma les communautés françaises en dehors du Québec pourraient obtenir un statut spécial de regroupement socio-culturel et politique, dans le cadre de certaines unités administratives (notamment des régions) bilingues, créées aux endroits de forte concentration francophone (voyez, notamment, les cas du Nord-Ontario et du Nouveau Brunswick).

Voilà quelques réflexions générales qui ne font, à notre sens, que souligner la complexité des rapports communautaires au Canada, les faiblesses des politiques employées, les aspirations en présence et, surtout, l'urgence de choisir en matière de projet sociétal, de finalités systémiques fondamentales et de moyens d'actualisation des desseins politiques du pays.

Dans la même série:

B-1 *L'utilisation de l'ordinateur en lexicométrie.*
Savard, Jean-Guy

B-2 *L'ordinateur et l'analyse grammaticale.*
Mepham, Michael S.

B-3 *Concept Categories as Measures of Culture Distance.*
Mackey, William F.

B-4 *L'université bilingue.*
Verdoodt, Albert

B-5 *La rentabilité des mini-langues.*
Mackey, William F.

B-6 *The Computer in Automated Language Teaching.*
Mackey, William F.

B-7 *The Three-Fold Objective of the Language Reform in Mainland China in the Last Two Decades.*
Chiu, Rosaline Kwan-wai

B-8 *Un test télévisé.*
Savard, Jean-Guy

B-9 *Sociolinguistic History, Sociolinguistic Geography and Bilingualism.*
Afendras, Evangelos A.

B-10 *Mathematical Models for Balkan Phonological Convergence.*
Afendras, Evangelos A.

B-11 *Stability of a Bilingual Situation and Arumanian Bilingualism.*
Afendras, Evangelos A.

B-12 *More on Informational Entropy, Redundancy and Sound Change.*
Afendras, Evangelos A. & Tzannes, Nicolaos S.

B-13 *Relations entre anglophones et francophones dans les syndicats québécois.*
Verdoodt, Albert

B-14 *Multilingual Communication in Nigeria.*
Iso, Asi Otu & Afendras, Evangelos A.

B-15 *The Language Factor in Maori Schooling.*
Richards, Jack C.

B-16 *Diffusion Processes in Language: prediction and planning.*
Afendras, Evangelos A.

B-17 *A Non-Contrastive Approach to Error Analysis.*
Richards, Jack C.

B-18 *Research Possibilities on Group Bilingualism: a report.*
Kloss, Heinz & Verdoodt, Albert

B-19 *Interference, Integration and the Synchronic Fallacy.*
Mackey, William F.

B-20 *A Psycholinguistic Measure of Vocabulary Selection.*
Richards, Jack C.

B-21 *A Pilot Study on the Ability of Young Children and Adults to Identify and Reproduce Novel Speech Sounds.*
Afendras, Evangelos A., Yeni-Komshian, G. & Zubin, David A.

B-22 *Can One Measure a Sprachbund? A Calculus of Phonemic Distribution for Language Contact.*
Afendras, Evangelos A.

B-23 *Stochastic Processes for Diachronic Linguistics.*
Afendras, Evangelos A. & Tzannes, Nicolaos S.

B-24 *Structures ethniques et linguistiques au Burundi, pays 'unimodal' typique.*
Verdoodt, Albert

B-25 *Error Analysis and Second Language Strategies.*
Richards, Jack C.

B-26 *Graduate Education in Foreign Language Teaching.*
Mackey, William F.

B-27 *La question scolaire en Alsace: statut confessionnel et bilinguisme.*
Kauffmann, Jean

B-28 *Polychronometry: the study of time variables in behavior.*
Mackey, William F.

B-29 *Diglossie au Québec: limites et tendances actuelles.*
Chantefort, Pierre

B-30 *Literary Biculturalism and the Thought-Language-Culture Relation.*
Mackey, William F.

B-32 *La distance interlinguistique.*
Mackey, William F.

B-33 *Options politiques fondamentales de l'état plurilingue.*
Plourde, Gaston

B-34 *Social Factors Interlanguage and Language Learning.*
Richards, Jack C.

B-35 *Analyse des erreurs et grammaire générative: la syntaxe de l'interrogation en français.*
Py, Bernard

B-36 *Anglicization in Quebec City.*
Edwards, Vivien

B-37 *La lexicométrie allemande: 1898-1970.*
Njock, Pierre-Emmanuel

B-39 *Individualisation de l'enseignement et progrès continu à l'élémentaire. Application à l'anglais, langue seconde.*
Bégin, Y., Masson, J.P., Beaudry, R. & Paquet, D. (INRS-Education)

B-41 *Une communauté allemande en Argentine: Eldorado.*
Micolis, Marisa

B-42 *Three Concepts for Geolinguistics.*
Mackey, William F.

B-43 *Some Formal Models for the Sociology of Language: diffusion, prediction and planning of change.*
Afendras, Evangelos A.

B-45 *Le projet de restructuration scolaire de l'île de Montréal et la question linguistique au Québec.*
Duval, Lise & Tremblay, Jean-Pierre; recherche dirigée par Léon Dion avec la collaboration de Micheline de Sève.

B-46 *L'écologie éducationnelle du bilinguisme.*
Mackey, William F.

B-47 *La situation du français comme langue d'usage au Québec.*
Gendron, Jean-Denis

B-48 *Network Concepts in the Sociology of Language.*
Afendras, Evangelos A.

B-49 *Attitude linguistique des adolescents francophones du Canada.*
Gagnon, Marc

B-50 *Vers une technique d'analyse de l'enseignement de l'expression orale.*
Huot-Tremblay, Diane

B-51 *A Demographic Profile of the English Population of Quebec 1921-1971.*
Caldwell, Gary

B-52 *Language in Education and Society in Nigeria: a comparative bibliography and research guide.*
Brann, C.M.B.

B-53 *Eléments de correction phonétique du français.*
LeBel, Jean-Guy

B-54 *Langue, dialecte et diglossie littéraire.*
Mackey, William F.

B-55 *Rapport de synthèse de l'élaboration du test d'anglais langue seconde.*
GREDIL (Groupe de recherche et d'étude en didactique des langues)

B-56 *Relations interethniques et problèmes d'acculturation.*
Abou, Sélim

B-57 *Etude socio-linguistique sur l'intégration de l'immigrant allemand au milieu québécois.*
Hardt-Dhatt, Karin

B-58 *La culture politique du Mouvement Québec Français.*
Turcotte, Denis

B-59 *Aspects sociolinguistiques du bilinguisme canadien.*
Saint-Jacques, Bernard

B-60 *Cooperation and Conflict in Dual Societies: a comparison of French-Canadian and Afrikaner nationalism.*
Novek, Joël

B-61 *Le Zaïre: deuxième pays francophone du monde?*
Faïk, Sully; Pierre, Max; N'Tita, Nyembwe & N'Sial, Sesep

B-62 *7e Colloque 1976 — Actes / 7th Symposium 1976 — Proceedings.*
Association canadienne de linguistique appliquée /
Canadian Association of Applied Linguistics

B-63 *Les dispositions juridico-constitutionnelles de 147 Etats en matière de politique linguistique.*
Turi, Giuseppe

B-64 *Contribution à l'étude du problème de la difficulté en langue étrangère.*
Ragusich, Nicolas-Christian

B-65 *Linguistic Tensions in Canadian and Belgian Labor Unions.*
Verdoodt, Albert

B-66 *Contribution à l'étude de la nouvelle immigration libanaise au Québec.*
Abou, Sélim

B-67 *L'incidence de l'âge dans l'apprentissage d'une langue seconde.*
Daigle, Monique

B-68 *The Contextual Revolt in Language Teaching.*
Mackey, William F.

B-69 *La langue française en Afrique occidentale francophone.*
Kwofie, Emmanuel N.

B-70 *Motivational Characteristics of Francophones Learning English.*
Clément, Richard

B-71 *Schedules for Language Background, Behavior and Policy Profiles.*
Mackey, William F.

B-72 *Difficultés phonétiques de l'acquisition du français, langue seconde.*
Huot, France

B-73 *Multilinguisme et éducation au Nigéria.*
Brann, C.M.B.

B-74 *Les systèmes approximatifs et l'enseignement des langues secondes.*
High Locastro, Virginia

B-75 *Le bilinguisme canadien: bibliographie analytique et guide du chercheur.*
Mackey, William F.

B-76 *Un siècle de colloques sur la didactique des langues.*
Mackey, William F.

B-77 *L'irrédentisme linguistique: une enquête témoin.*
Mackey, William F.

B-78 *Babel: perspectives for Nigeria.*
Simpson, Ekundayo

B-79 *Samuel Beckett: traducteur de lui-même.*
Simpson, Ekundayo

B-80 *8e Colloque 1977 — Actes / 8th Symposium 1977 — Proceedings.*
Association canadienne de linguistique appliquée /
Canadian Association of Applied Linguistics

B-81 *Language Survey for Nigeria.*
Osaji, Bede

B-82 *L'univers familier de l'enfant africain.*
Njock, Pierre-Emmanuel

B-83 *The Social Psychology of Inter-ethnic Contact and Cross-cultural Communication: An Annotated Bibliography.*
Desrochers, Alain & Clément, Richard

B-84 *Géographie du français et de la francité en Louisiane.*
Breton, Roland J.-L.

B-85 *Etude morphosyntaxique du parler acadien de la Baie Sainte-Marie, Nouvelle-Ecosse (Canada).*
Gesner, B. Edward

B-86 *Multinational Schools as Language Learning Media.*
Mackey, William F.

B-87 *Translating in the Nigerian Mass Media: A Sociolinguistic Study.*
Simpson, Ekundayo

AUTRES PUBLICATIONS DU C.I.R.B.

Série A – Etudes/Studies (Presses de l'Université Laval)

*A-1 SAVARD, Jean-Guy et RICHARDS, Jack C. *Les indices d'utilité du vocabulaire fondamental français.* Québec, 1970, 172 p.

A-2 KLOSS, Heinz. *Les droits linguistiques des Franco-Américains aux Etats-Unis.* Québec, 1971, 84 p.

A-3 FALCH, Jean. *Contribution à l'étude du statut des langues en Europe.* Québec, 1973, 284 p.

A-4 DORION, Henri & MORISSONNEAU, Christian (colligés et présentés/editors). *Les noms de lieux et le contact des langues / Place Names and Language Contact.* Québec, 1972, 374 p.

A-5 LAFORGE, Lorne. *La sélection en didactique analytique.* Québec, 1972, 383 p.

A-6 TOURET, Bernard. *L'aménagement constitutionnel des Etats de peuplement composite.* Québec, 1973, 260 p.

A-7 MEPHAM, Michael S. *Computation in Language Text Analysis.* Québec, 1973, 234 p.

A-8 CAPPON, Paul. *Conflit entre les Néo-Canadiens et les francophones de Montréal.* Québec, 1974, 288 p.

A-9 SAVARD, Jean-Guy & VIGNEAULT, Richard (présentation/presentation). *Les états multilingues: problèmes et solutions / Multilingual Political Systems: problems and solutions.* Textes de la Table Ronde de 1972/Papers of the Round Table in 1972. Québec, 1975, 591 p.

A-10 BRETON, Roland J.-L. *Atlas géographique des langues et des ethnies de l'Inde et du subcontinent.* Québec, 1976, 648 p.

A-11 SNYDER, Emile & VALDMAN, Albert (présentation). *Identité culturelle et francophonie dans les Amériques.* Québec, 1976, 290 p.

A-12 DARBELNET, Jean. *Le français en contact avec l'anglais en Amérique du Nord.* Québec, 1976, 146 p.

A-13 MALLEA, John R. (compiled and edited). *Quebec's Language Policies: background and response.* Québec, 1977, 309 p.

A-14 DORAIS, Louis-Jacques. *Lexique analytique du vocabulaire inuit moderne au Québec-Labrador.* Québec, 1978, 136 p.

A-15 CENTRE INTERNATIONAL DE RECHERCHE SUR LE BILINGUISME / INTERNATIONAL CENTER FOR RESEARCH ON BILINGUALISM. *Minorités linguistiques et interventions: Essai de typologie / Linguistic Minorities and Interventions: Towards a Typology.* Compte rendu du Colloque sur les minorités linguistiques tenu à l'Université Laval du 15 au 18 avril 1977 / Proceedings of the Symposium on Linguistic Minorities held at Laval University from April 15th to April 18th 1977. Québec, 1978, 318 p.

*Epuisé / Out of print

A-100 EQUIPE DE PROFESSEURS DE L'UNIVERSITE LAVAL. *Test Laval: formule A, classement en français langue seconde*. Québec, 1971, Copie échantillon/Sample copy.

A-101 EQUIPE DE PROFESSEURS DE L'UNIVERSITE LAVAL. *Test Laval: formule B, formule C, classement en français langue seconde*. Québec, 1976, Copie échantillon/Sample copy.

Série C – Publications extérieures/Outside publications

C-1 SAVARD, Jean-Guy. *La valence lexicale.* Paris, Didier, 1970, 236 p.

C-2 MACKEY, William F. *Le bilinguisme: phénomène mondial / Bilingualism as a World Problem.* Montréal, Harvest House, 1967, 119 p.

C-3 MACKEY, William F., SAVARD, Jean-Guy & ARDOUIN, Pierre. *Le vocabulaire disponible du français.* Montréal, Didier Canada, 1971, 2 volumes, 900 p.

C-4 STERN, H.H. (rédacteur). *L'enseignement des langues et l'écolier. Rapport d'un colloque international.* (Traduit au CIRB sous la direction de William F. Mackey). Hambourg, Institut de l'UNESCO pour l'éducation, 1971, 254 p.

C-5 KLOSS, Heinz. *Laws and Legal Documents Relating to Problems of Bilingual Education in the United States.* Washington, D.C., Center for Applied Linguistics, 1971, 92 p.

C-6 MACKEY, William F. *Principes de didactique analytique.* (Révisé et traduit par Lorne Laforge). Paris, Didier, 1972, 713 p.

C-7 MACKEY, William F. & VERDOODT, Albert (editors). *The Multinational Society.* Rowley (Mass.), Newbury House, 1975, 388 p.

C-8 GIORDAN, Henri & RICARD, Alain (sous la direction). *Diglossie et littérature.* Bordeaux-Talence, Maison des sciences de l'homme, 1976, 184 p.

C-9 MACKEY, William F. *Bilinguisme et contact des langues.* Paris, Klincksieck, 1976, 539 p.

C-10 MACKEY, William F., ORNSTEIN, Jacob & al. *The Bilingual Education Movement: essays on its progress.* El Paso, Texas Western Press, 1977, 153 p.

C-11 MACKEY, William F., & ORNSTEIN, Jacob (editors). *Sociolinguistic Studies in Language Contact.* The Hague, Mouton, 1979, 460 p.

Collection *Studies in Bilingual Education* (Newbury House, Rowley, Mass.)
W.F. Mackey – General Editor

C-100 MACKEY, William F. *Bilingual Education in a Binational School: a study of equal language maintenance through free alternation.* 1972, 185 p.

C-101 SROLSKY, Bernard (editor). *The Language Education of Minority Children: selected readings.* 1972, 200 p.

C-102 LAMBERT, Wallace E. & TUCKER, G. Richard. *Bilingual Education of Children: the St. Lambert experiment.* 1972, 248 p.

C-103 COHEN, Andrew D. *A Sociolinguistic Approach to Bilingual Education: Experiments in the American Southwest.* 1975, 352 p.

C-104 GAARDER, A. Bruce. *Bilingual Schooling and the Survival of Spanish in the United States.* 1977, 238 p.

C-105 KLOSS, Heinz. *The American Bilingual Tradition.* 1977, 347 p.

C-106 MACKEY, William F. & ANDERSSON, Theodore. *Bilingualism in Early Childhood.* 1977, 443 p.

C-107 MACKEY, William F. & BEEBE, Von-Nieda. *Bilingual Schools for a Bicultural Community.* 1977, 223 p.

Série E – Inventaires/Inventories (Presses de l'Université Laval)

E-1 KLOSS, Heinz & McCONNELL, Grant D. (rédacteurs/editors). *Composition linguistique des nations du monde.* Vol. 1: *L'Asie du Sud: secteurs central et occidental / Linguistic Composition of the Nations of the World.* Vol. 1: *Central and Western South Asia.* Québec, 1974, 408 p.

E-2 KLOSS, Heinz & McCONNELL, Grant D. (rédacteurs/editors). *Composition linguistique des nations du monde.* Vol. 2: *L'Amérique du Nord / Linguistic Composition of the Nations of the World.* Vol. 2: *North America.* Québec, 1978, 893 p.

E-3 KLOSS, Heinz & McCONNELL, Grant D. (rédacteurs/editors). *Composition linguistique des nations du monde.* Vol. 3: *L'Amérique centrale et l'Amérique du Sud / Linguistic Composition of the Nations of the World.* Vol. 3: *Central and South America.* Québec, 1979, 564 p.

E-10 KLOSS, Heinz & McCONNELL, Grant D. (rédacteurs/editors). *Les langues écrites du monde: relevé du degré et des modes d'utilisation.* Vol. 1: *Les Amériques / The Written Languages of the World: a survey of the degree and modes of use.* Vol. 1: *The Americas.* Québec, 1978, 633 p.

(à paraître/forthcoming)

E-4 KLOSS, Heinz & McCONNELL, Grant D. (rédacteurs/éditors). *Composition linguistique des nations du monde.* Vol. 4: *L'océanie / Linguistic Composition of the Nations of the World.* Vol. 4: *Oceania.* Québec.

Série F – Bibliographies (Presses de l'Université Laval)

F-1 SAVARD, Jean-Guy. *Bibliographie analytique de tests de langue / Analytical Bibliography of Language Tests.* Québec, 2e éd., 1977, 570 p.

*F-2 CHIU, Rosaline Kwan-wai. *Language Contact and Language Planning in China (1900-1967). A Selected Bibliography.* Québec, 1970, 276 p.

F-3 MACKEY, William F. (rédacteur/editor). *Bibliographie internationale sur le bilinguisme / International Bibliography on Bilingualism.* Québec, 1972, 757 p.

F-4 AFENDRAS, Evangelos A. & PIANAROSA, Albertina. *Bibliographie analytique du bilinguisme chez l'enfant et de son apprentissage d'une langue seconde / Child Bilingualism and Second Language Learning: a descriptive bibliography.* Québec, 1975, 401 p.

F-5 GUNAR, Daniel. *Contact des langues et bilinguisme en Europe orientale: bibliographie analytique / Language Contact and Bilingualism in Eastern Europe: analytical bibliography.* Québec, 1979, 391 p.

***Epuisé / Out of print**

Adresses des distributeurs / Distributor's addresses

Séries A, E, F:

PRESSES DE L'UNIVERSITE LAVAL,
C.P. 2447,
Québec, Québec,
Canada, G1K 7R4

INTERNATIONAL SCHOLARLY BOOK SERVICES INC.,
P.O. Box 555,
Forest Grove,
Oregon 97116, USA

CLUF/L'ECOLE,
11, rue de Sèvres,
75006 Paris,
France

Série B:

CENTRE INTERNATIONAL DE RECHERCHE SUR LE BILINGUISME,
Pavillon Casault, 6e sud,
Université Laval,
Québec, Québec,
Canada G1K 7P4

B-40, B-44, B-62, B-80:

ASSOCIATION CANADIENNE DE LINGUISTIQUE APPLIQUEE,
Institut des langues vivantes
Université d'Ottawa
59 est, avenue Laurier,
Ottawa, Ontario,
Canada, K1N 6N5

C-1, C-3, C-6:

MARCEL DIDIER LIMITEE,
2050, rue Bleury, suite 500,
Montréal, Québec,
Canada, H3A 2J4

C-2:

HARVEST HOUSE LIMITED,
4795 ouest, rue Sainte-Catherine,
Montréal, Québec,
Canada, H3Z 2B9

C-4:

INSTITUT DE L'UNESCO POUR L'EDUCATION,
Feldbrunnenstrasse 70,
Hambourg 13,
West Germany

APPROVISIONNEMENTS ET SERVICES CANADA,
Ottawa, Ontario,
Canada, K1A 0S9

C-5:

CENTER FOR APPLIED LINGUISTICS,
1611 North Kent Street,
Arlington,
Virginia 22209, USA

C-7, C-100, C-101, C-102, C-103, C-104, C-105, C-106, C-107:
NEWBURY HOUSE PUBLISHERS,
68 Middle Road,
Rowley,
Massachusetts 01969, USA

DIDACTA,
3465, Côte-des-Neiges, suite 61,
Montréal, Québec,
Canada, H3H 1T7

C-8:
MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME,
ILTAM,
Esplanade des Antilles,
Domaine universitaire,
33405 Talence,
France

CENTRE INTERNATIONAL DE RECHERCHE SUR LE BILINGUISME,
Pavillon Casault, 6e sud,
Université Laval,
Québec, Québec,
Canada, G1K 7P4

C-9:
LIBRAIRIE KLINCKSIECK,
11, rue de Lille,
75007 Paris,
France

C-10:
TEXAS WESTERN PRESS,
University of Texas,
El Paso,
Texas 79968, USA

C-11:
MOUTON PUBLISHERS,
Noordeinde 41
2514 GC La Haye
(Netherlands)